

अद्वैतादर्श

प्रस्तुत अद्वैत सिद्धांत शैलीक्री मीमांसा

(द्वैत-अद्वैत-तत्त्वसंशोधक—जिज्ञासु प्रज्ञाप्रबोधक.)

एक संन्यासि महात्मासे

संपादक

भानुशंकर रणछोडजी शुक्ल



प्रकाशक

हरिराम भीमजीवर्मा—नेत्रा-कच्छ.



सं. १९९६

जुनागढ.

सद्धर्मसूर्योदय मुद्रायंत्र.



मूल्य रु. २

सुविज्ञानं चिकित्से जनाय सचासना व रसी पश्यन्ति
तयोयन्मन्यं यतरद्वितीयस्तदिन्मोमो आना हन्त्यामन ।
अथव. कां. ८ अन् २ व १

अनियतत्वेपि नार्योक्तिकस्य संग्रहोऽन्यथावालोन्मनादिनाम्
सांख्य द. अ. १ सू.

उद्धरेदात्मनाऽऽत्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बंधुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ भ. गी. अ. १

ज्ञप्तेस्तु कारणं राम शिष्यप्रज्ञैव केवलं ॥ यो. वा.

उतत्वः पश्यन्नददर्शवाचमुतत्वः शृण्वन्नशृणोतेनाम् । नतोन्व
तन्वं विसस्रेजायेवपस्यउशतीमुवासाः ॥ ऋ. मं. १० सू.

ये नाम केचिदिह नः प्रथयन्त्यवज्ञां
जानन्ति ते किमपि तान्प्रति नैष यन्नः ।
उत्पत्स्यतेऽस्ति मम कोऽपि त्तमानधर्मा
कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी ॥ भू.

सन्तः परीक्ष्यान्यतरद् भजन्ते मूढः परप्रत्ययनेयवुद्धिः
कालिदास

Books do contain a progeny of life in them, as active as that soul was whose progeny they are.

A good book is a precious life-blood of master-spirit, embalmed and treasured up on purpose to a life beyond life. *Milton.*

* * * * *

Now, just as the sun cannot shed its light but to the eye that sees it nor music sound but to the hearing ear, so the value of all masterly work in art and science is conditioned (produced or caused) by the kinship and capacity of the mind to which it speaks. It is only such a mind as this that possesses the magic word to stir and call forth the spirits that lie hidden in great work. To the ordinary mind a master-piece is a sealed cabinet of mystery,—and unfamiliar musical instrument from which the player, however much he may flatter himself, can draw none but confused tones. * * * * *

Just in the same way the impression made by a master-piece varies with the capacity of the mind to understand it. * * * * *

Every man must necessarily take his chief pleasure.....in the work of people like him; that is to say, a dull, shallow and perverse man,...will give his sincere and hearty applause only to that which is dull, shallow, perverse or merely verbose. On the other hand he will allow merit to the work of great minds only on the score of authority.....for in reality they will give him no pleasure at all. They do not appeal to him; nay they repel him; and he will not confess this even to himself. The works of genius cannot be fully enjoyed except by those who are themselves of the privileged order.

The Art of Literature by A. Schopenhauer. p. 94

* * * * *

x x x x x

Avoid Extremes ; and shun the faults of such,
Who still are pleas'd too little or too much,
At ev'ry trifle scorn to take offence
That always shows great pride, or little sense ;
Those heads as stomachs, are not sure the best,
Which nauseate all, and nothing can digest.
Yet let not each gay Turn thy rapture move ;
For fools admire, but men of sense approve ;
As things seem large which we thro' mists descr
Dullness is is ever apt to magnify.

Some foreign writers, some our own despise
The Ancients only, or the Moderns prize.
Thus Wit, like faith, by each man is apply'd
To some small sect, and all are damn'd beside.
Meanly they seek the blessing to confine,
And force that sun but on a part to shine,
Which not alone the southern wit sublimes,
But ripens spirits in cold northern climes ;
Which from the first has shone on ages past,
Enlightens the present, and shall warm the last
Tho' each may feel increases and decays,
And see now clearer and now darker days.
Regard not than if Wit be old or new,
But blame the false, and value still the true.

Pope.

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनो न
विद्यो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यात् ॥ केनोपनिषद्
नैत्र वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा ।
अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते ॥ कठोपनिषद्
यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः ।
अविज्ञातं विज्ञानतांविज्ञातमविज्ञानताम् ॥ केनोपनिषद्
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ भ. गी. १३-१२ ॥

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्बुद्धति तथैवचान्यः ॥
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद नचैव कश्चित् ॥ भ. गी.
मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ भ. गी. अ. ७-३

* * * * *

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ॥ भ. गी. अ. २-१६

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ ,, १३-२९

मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सचराचरम् ।

हेतुनाऽनेन कौंतेय जगद्विपरिवर्तते ॥ ,, ,, ९-१० ॥

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ ,, ,, १३-२६ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमंतरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्याति ते परम् ॥ ,, ,, ,, ३४ ॥

यः सर्वविभवोऽस्माकं धियां न विषयस्ततः ।

तज्जगत्कथने शक्तिर्न ममास्ति महामते ॥ यो. वा. उ. प्र. स. ३०

ते द्वे अप्यवलम्ब्य विश्वमखिलं निर्वर्णितं निर्वृतं ।

यावद्दृष्टिदृशो नसन्तिकलिता नो शून्यता नो भ्रमः ॥ यो. नि. प्र. स. १८९

* * * * *

नाहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्त्वय योगसंनिद्धः कालेनात्मनि विदति ॥ भ.गी.अ.४-३८

× + × + × +
अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ,, ,, १.०-३२॥

× × × × × ×

नीतिज्ञा नियतिज्ञा वैदज्ञा अपि भवन्ति शास्त्रज्ञाः ।

ब्रह्मज्ञा आपे लभ्याः स्वाज्ञानज्ञानिनो विरलाः॥अप्पययै.श.२६॥

नित्यानित्यविवेकः सर्वेषां घटघटत्वयोरस्ते ।

स विवेको यः शान्तिक्लृदाविवेकोऽन्यः समस्तोऽपि॥ ,, २०॥

× × × × × +

कुशलब्रह्मवार्तायां वृत्तेहीनाः सुरागिणः ।

तेऽप्यज्ञानतमानूनं पुनरायान्ति यान्ति च ॥

Man's hour on earth is weakness, error, strife.

.....Even in his darkest hours

Still doth he war with darkness and the Powers

Of darkness; for the light he cannot see

Still round him feels; and if he be not free,

Struggles against this strange captivity.

(Goethe)

× × × + × ×

There is nothing worth thinking but it has
been thought, we must only try to think it again.

(Goethe's Maxims and Reflections. p. 59)

× × × × + ×

The new is always liked, though the old is
often better.

Every age confutes old errors and begets new

It is folly to fear what one cannot avoid.

A thousand probabilities do not make one truth.

(Dr. D. Jayne)



समर्पण.

मुक्ता निर्मल हो तोभी उसकी परीक्षा ओर मूल्य तथा प्रसिद्धिके लिये प्रभातके पवित्र प्रशांत सूर्यके प्रकाश—लाइट—की आवश्यकता है, सुवर्ण शुद्ध हो तोभी उसकी परीक्षा ओर मूल्य तथा प्रसिद्धि मध्याह्नके तेजस्वी रविके प्रकाश विना नहीं होसकती, आदर्शका उपयोग ओर मूल्य सूर्यकी किरणों—रश्मी विना नहीं होता, विशुद्ध प्रकाशमान प्रज्ञासत्वमें प्रकाशित हुये विना विद्याकी निरीक्षा ओर महिमा नहीं माळूम होती है, यशकी परीक्षा ओर प्रतिष्ठा होने वास्ते यशवंतकी अपेक्षा है, मणिमाला सौंदर्यसंपन्न प्रतापी तेजस्वी पुरुषके हृदयकंठमेंही शोभापाती है, विद्याहार विबुधोंके वक्षस्थलमेंही विराजता है, रत्न—जोहरकी कीमत ओर परीक्षा जोहरीके विना नहीं होती.

तद्वत् इस अद्वैतादर्शको सूर्यादिसमान

निर्मल-शांत—तेजस्वि—बुद्धिवंत—यशस्वि—विद्वान—स्वतंत्र—परीक्षकादि गुणसंपत्तिसंपन्नके प्रकाशमें प्रकाश्य-स्पर्श्य—होनेकी आवश्यकताहै;

इसलिये पूर्वोक्त गुणविभूति प्रकाशक

अखंडप्रौढप्रतापी धीस्वीर क्षत्रियकुलभूषण मान्यवर

लींबडीनरेश महाराजा श्री यशवंतसिंहजी

बहादुर के. सी. आइ. इ.

के प्रकाशसे प्रकाशित ओर प्रसिद्ध होने अर्थ

यह ग्रंथ अर्पण करना उचित जानके साइलाद समर्पण करता हूं.

भवदीय,

भानुशंकर.

भाषामें

~~१२४~~ सूचना.

इस ग्रंथकी प्रस्तावनाके पेज ८ हितेच्छु प्रेस [अमदावाद]में, ग्रंथारंभ पेज १ से पृष्ठ १४४ तक गुजरात गेझट प्रेस [अमदावाद] में और शेष जूनागढ स. मू. प्रेसमें छपे हैं.

~~१२५~~ जहां अर्थमें कदाचित संशय वा अन्यथा प्रतीति हो यहां प्रथम कोश तथा शुद्धिपत्रोंपर ध्यान देना चाहिये. यथा हि. क. [२५], पृ. २९९ और सुत्र १.१.७. इ. प्र. क.

प्रवेशक.

वेदांतविद्या कि जो, अध्यात्म ज्ञानके नामसे व्यवहारी जाती है;—जो, सांकेतिकवाणी-भाषाद्वारा यथातथ्य 'वस्तुदर्शन' की एक सर्वमान्य सामग्री मानी जाती है;—जो, स्थूल-सूक्ष्म-दृश्य-गम्य-तत्त्वविवेक पुरःसर सृष्टिनि यम-क्रम-व्यवस्था-व्यवहारके अमुक स्वरूपके, 'निदान' भानपूर्वक चिकित्सापारगत कोई अनिर्वाच्य-‘अगम्य’ रूप निष्कर्ष सिद्धिपर्यंतकी सत्तासूचक-पर्यवसित विज्ञान स्वीकारनेमें आती है;—और इतने सिद्धांतपद पर पहुँचाने पीछे वहाँसे परिक्रमण करके जिस साधनद्वारा जो कुछ सिद्ध कर बताने-दरसानेका कहतीथी उसी साधनको निरूपयोगी समान 'नेति नेति' 'मनवाणीसे अगोचर' इत्यादि कह के जो असंत अद्भुत आश्चर्यकारक कथन करती है;—एसे कथन-एसे अनुभव-एसी अनुभवभाषा-एसी प्रतीति-एमे ज्ञानमें कितनी अतुल विस्मयता-कितना महत्व-गौरव-कितनी व्यापकता-विशालता-कितना गांभीर्य और कितना 'रहस्य' समाया हुआ होगा; और उसके समझने-अवधारण करनेके लिये किस रीतिका उच्च अधिकार, केसी प्रबल शक्ति, केसी शुद्ध सामग्री और किस प्रकारके सतत अभ्यासकी आवश्यकता होगी सो,—वास्तविक रीतिसे तो इस विषयमें यथार्थतः उत्तरे हुये सुसंस्कारी पुरुषकी अनुभव-तुलामेंही आया होगा, इतनाही नहीं, किंतु तदुपरान्त प्रत्येक सामान्य पात्र

१ यथार्थ-अबाध्य ज्ञान-ज्ञानका सार-ज्ञानकी अबाधि-मुख्य ज्ञान-ज्ञानका पर्यवसान; न कि रूपांतर हुआ जो प्रचलित है-जिस अज्ञाका दोषदर्शक यह ग्रंथ है.

बुद्धिभी तत् संबंधी महत्ताका अनुमान करमकेगा. अतएव इस विषय संबंधमें विशेष बोलने-विस्तार करनेकी आवश्यकता नहीं; इस सिवाय भेग जैसा अल्पमान ऐसे अगाध समुद्रमें चूंच डबोने जितनीभी अपनेमें शक्ति-गति नहीं रखनेसे अभिप्राय देनेमें सर्वथा योग्य नहीं-असमर्थ है; तथा पि उसमें रहा हुआ यही अल्पत्व दोष अभिव्यक्त होके-उक्त विषयके यथार्थ अनुभवी महान्माओंके वचनकाही आलंबन करके-कुछ कहनेके लिये साहस करता है. बोह यह कि:-प्रस्तुत विषय संबंधी आजकल तो प्रायः परिवर्तन-विपरीतता-ओर व्यतिक्रमही प्रतीत होता है. एक समय एसाभी था कि जब एक सूक्ष्म गन्धमें लंके 'अगम्य' पदोंके सिद्धि सूचक-ज्ञान ग्रंथ रसायनउत्पादक-बुद्धिगति आर्य पुरुष हुये थे, ओर उत्तरोत्तर अब एसा समझी आताजाता है कि जिसमें उक्त ज्ञान रसायनियोंके अमृत तुल्य दिव्य-पुष्ट रसायनके गंधमात्रकी अमरसेभी आर्य गंतानको अह्वि करके भागते देखते हैं. तथा अमुक 'विरल' को छोडके यदि कोई उक्त रसायनका शोकीन [जिज्ञासु-इच्छक] मिल आते हैं तो वे बहुत करके (उक्त) रसायन भक्षण संबंधी यथार्थ निदान परीक्षापूर्वक विधिसूचक चिकित्सक सद्बैद्यके अभाव-असंपूर्णतासे तथा रसायनियोंके 'लेख' मात्रपरही मोहित होके अपनी योग्यता-अधिका रादिके दीर्घ विचार किये विदून स्वयमेव सुगन्धवत् उपचार करने लगजानेके कारण, उसके यथार्थ फल-रोग निर्मूलन तहणता-पुष्टता-अमरताको प्राप्त हुये देखनेमें नहीं प्रत्युत विपरीत परिणाम दशाप्राप्त-अर्थात् विलक्षण ग्रस्त हुये दृष्टिगोचर होते हैं. निदान एसे हरकोई :

जबकि आरंभमें ही अधिकार-साधन-समझ-उपयोग-संबंधी न्यूनता-अयोग्यता-दोष हों तो, तज्जनित वर्तन और फल प्राप्तिमें व्यतिक्रम होवे और आरंभक-प्रयोगकर्ता को अंतमें अनिष्ट परिणाम प्राप्त हो तो, उसमें कुछभी आश्चर्य माननेका हे? नहीं. प्रसंगमें कहनेका तात्पर्य मात्र इतनाही है कि-हरकोई ग्रंथकारके लेखका हेतुर्गर्भित सां गोपांग रहस्य समझे और उसको युक्ति अनुभव-प्रमाणकी तुल्यमें तोलेविना केवल "शब्दार्थ" मात्रपरही निर्भरता रखने वा अंधपरंपरा संस्कार-अभ्यास बलपरही प्रवाहित रहने-तनानेसे यथार्थ "तत्त्व-निर्णय" नहीं होसकता; इतनाही नहीं किंतु सृष्टिनियम अनुसारही वस्तु पहिछानने पर साभिमान-स्वतंत्र स्वलक्ष्य हुयेभी, निज नियम भंग होने-अज्ञात-स्वदोष-व्यवधानसे, वस्तुस्थितिका निर्दोष-यथास्थित मान नहीं होसकता. जिसकालके आर्य लोकोंमें एसी स्वतंत्र पवित्र-सत्यसंशोधक बुद्धि और योग्यताथी उस समयके लोक उस उस कारणसे उस देशकालमें सृष्टिसिद्ध नियम समझके तिस अनुसार आचार-विचार-उपचार नि योजके [नियत करके] व्यवहार परमार्थमें परम उन्नति पाके, उभय (सार्वत्रिक) सुखाभ्युदयके उपभोक्ता हुयेथे. इतनाही नहीं किंतु अन्य लोकसमग्रके सुखप्राप्तिके पूरे पूरे निमित्त होके अन्याओंको अनुयायी करनेमें प्रेरक बनेथे. इसी कारणसे यह प्राचीन पवित्र आर्यावर्त, अखिल भूमंडलके इतिहासविषे प्रथम पदवीमें गिनाया-गाया गया. तथा 'स्वर्णदेश और स्वर्गसदन' की उपमाशिखरपर

† मध्यकालमें यथासमय न्यूनाधिक होना-करना तो, तदु-
न्त शेष है.

पहोँचा और वहकावही भरतखंड उत्तरोत्तर अभी [प्रसिद्ध] अधम-पेराधीन स्थितिमें आपहोँचा ! इसका कारण क्या ? मुख्यतः अविद्या-स्वत्व-परत्व (में पना-तुं पना मनुष्यत्व) संबंधी अज्ञानता, मनुष्य ज्ञानव्य-कर्तव्य-मा-स्रव्य संबंधी अविवेक-अंधता है. इसलिये व्यावहारिक-पारमार्थिक अर्थात् शारीरिक-मानसिक-आत्मिक शक्ति-सत्व-पुरुषार्थकी मूढता-शिथिलता-दीनता-अनिष्टता; और इन्हीं कारणों करके क्रमशः तिरपर आनपडी हुई सार्वत्रिक क्षीणतासे परोपकारी पूर्व पूज्य वडील-ऋषि मुनिओंकी ज्ञान-प्रसादीका सत्य आस्वादन मात्रकाभी असापध्य, अथवा केवल आच्छादन, किंवा दुरुपयोग-विपरीतवर्त्तनही (हे). इसके प्रत्यक्ष प्रमाणमें वर्त्तमान भरतखंड विपे मचलित नाना (विरोधी) धर्म-मत-पंथ-संप्रदाय-जाति-वर्णाश्रम-आचार-विचार और तज्जन्य कुसंप-क्लेश-अवनति-दुर्दशाही मक्षेपमें बस हे. और इस विषयका विशेष विवेचन यहां अप्रासंगिक हे, एसा जानके दिग्मात्र दर्शाते, इस प्रस्तुत कथनकी सिद्धिमें और वेदांत जैसी परमोत्कृष्ट ज्ञानसाध्य विद्या-कि जिस अद्भुत ज्ञानके आधारपर सृष्टिके मधुग्र स्थिति व्यवहारका स्वतः सिद्ध क्रम-नियम निर्भर हे और जिस संबंधी, मात्र आर्य ऋषि मुनिही अद्यापि पर्यंत पारंगतपनेका स्वतंत्र सर्वमान्य आदि अधिकार रखते हैं.- उस ब्रह्मविद्या जैसे अति गहन-गूढ विषय संबंधमेंभी उपर कहे अनुसार उन प्राच्य पंडितोंके सत्य 'आशय विरुद्ध' आजकल कितनी विरुद्ध समझोती और अज्ञानता फलाई हुई हे और उससे कैसा विपरीत वर्त्तन और फल निवडा हे तथा अभी औरभी (सविशेष) आना संभव हे: सो जान

लोक दृष्टिमें यत्किंचित् गोचर होनेकी आशासे यह-उपयुक्त उत्तेजक “अद्वैतादर्श” ग्रंथ जैसाका तेसा^१ “उदाहरण. दा-खिल” लोकसमाजकी सेवामें रखता हूं. और तत्संबंधी अभी तो आवश्यक इतनाही वृत्तांत जनानेकी आज्ञा लेता हूं कि, यह ग्रंथ मुझको एक साधु महात्मा पाससे मिला हे. उनके साथ कोइ अभ्यासके कारण कितनेक काल समागम रहाथा. (प्रसंगवशात् कहने विना नहीं चलता कि-) होते होते उसकी तत्वज्ञान (फिलोसोफी) संबंधी असाधारण बुद्धिमत्ता, विद्वत्ता उपरांत वोह व्यक्ति ब्रह्मनिष्ठ, योगकुशल, व्यवहारनिपुण, साधुतायुक्त, निस्पृह, स्वतंत्र, निष्पक्षपात, समदर्शी, परोपकारी, शांत, दयालु, निरभिमानि, सरल स्वभाव, स्वदेशानुरागी, लोकोन्नतिकी महेच्छावान वगैरे उत्तम गुणोंसे सुशोभित मेरी दृष्टिमें प्रतीत होने लगे. उत्तरोत्तर समागमविशेष होते-रहते उनके पास कितनेक “लिखित ग्रंथ” मेरे देखनेमें आये. उनमें प्रत्येक ग्रंथ प्रायः “तत्वशास्त्र” संबंधी जान पडा और वे मेरी दृष्टिमें अत्यंत उपयुक्त मालूम हुये. उनमेंसे एक “अपूर्व लेख” अपूर्ण स्थितिमें था, परंतु तद्गत विषय और उसकी ‘लेखन शैली’ से इत-

१. न्यूनाधिक कियोविना. भाषामें बहुधा अपभ्रंश पद और अन्य भाषाके शब्दभी प्रचलित होते हैं,—रुढी बलसे-ह्रस्व, दीर्घ और दीर्घ, ह्रस्व तथा जुडे अजुडे, अजुडे जुडे हुये बोले लिखे पढे जाते हैं,—बकार वकारादिका बदलभी होजाता हे,—तदेतर व्याकरणादिके कितनेक दोष एसे होते हैं कि जो दोषरूपमें नहीं गिने जाते; अतएव प्रथमतः भाषाकी शैली नहीं जाननेसे जैसाका तेसा रखा हे. पाठकको भाषा मयाटी और लेखककी परिपाटी और प्रेसदोषपर ध्यान रखके सार-वक्ताका भाव-लेना चाहिये.

जा उपयोगी जानपडा कि, जो वोह किसी प्रकारसे यथार्थ
संपूर्ण स्थितिमें पहुँचकर प्रसिद्धिमें आवे तो, "वर्तमानके
नवीन प्राचीन विचारवाले तत्त्वनिर्णयके जिज्ञासु और अध्या-
त्म विद्याके उपासकोंको फलप्रद हो; तथा विशेषतः पाश्चात्य
'जडवाद' वगैरे फिलोसोफीसे संमोहित इंग्रेजी संस्कारवाले
सुधारके सक्तोंको पाश्चात्यरीतिसेही उनके सिद्धांतमें यथार्थ
दोष दरसाकर उनको स्वल्प श्रमसे फेर पीछे ठिकाणे
(पश्चिममेंसे पूर्वमें) लानेमेंभी अत्युपयोगी हो पड़े." (इस सूत्ररूप
ग्रंथमें, आर्यावर्तके सर्व 'दर्शनों'के निष्कर्ष उद्घात आज
पर्यंत दुनियामें प्रसिद्ध मुख्य मुख्य धर्माचार्यों और फिलो-
सोफरोंके जो "तात्त्विक, धार्मिक तथा आध्यात्मिक"
सिद्धांत हैं, उनके उचित दिग्दर्शन साथ खंडन मंडन-
आंदोलन पूर्वक "वस्तुयाथार्थ्य-सत्य क्या है और कैसे
निर्णय होना चाहिये" तत्संबंधी सृष्टिसिद्ध नियमानुकूल
प्रशस्त श्रम और सूक्ष्म संशोधन-अवलोकनपूर्वक-स्वयमेव
निर्णय होजावे एसे, भगिरथ प्रयत्न-पूर्वक प्राचीन दर्श-
नोंकी 'सूत्रपद्धति-वत्' सविवरण योजना है।) —

संक्षेपमें आज पर्यंत वेदांतादि संबंधी जो गूढ सिद्धांत
सूचक प्रकृष्ट सूक्ष्म 'थियरी' शोधमें आई-जनाइ है, उस
प्राचीन मान्य 'थियरी' (प्रक्रिया) के प्रायः विशेष स्पष्टी-
करण पूर्वक-सरलतासे उपयोगी होने-जनानेके अर्थ मुख्यतया
श्रम करना ज्ञात होता है. और तिसके प्रथम आरंभक
प्रयास तरीके-मूल सिद्धांतकी आच्छादक वर्तमान प्रच-
लित दूषित 'थियरी' के आंदोलकरूपही-मानो "दूसरे
ग्रंथ" न लिखाये हों? एसा जान पडता है. और इसी प्र-
कार यह "अद्वैतादर्श" ग्रंथभी एसेही हेतुसे लिखा गया।

हो, एसा धारनमें आता हे. तथा “यह क्या” ? हम कौन ? कैसे^६ ओर क्यों हे^७ ? तथा जिस^८ अगम्यको हम नहीं जानते-प्रतिबंधक अभाव सहित उसके जानने (-पाने-ज्ञान होने-समझने) तथा सर्वमान्य सद्धर्मद्वारा सदाचारी

१ दृश्य शरीर ओर जगत्. २ जड, चेतन वा. ३ जन्य अजन्य वा. ४ यह सृष्टि ओर हम किस प्रयोजन वास्ते हैं. हमको ज्ञातव्य, कर्त्तव्य, प्राप्तव्य क्या हे . ५ सर्व-भाव वा अभावादि का विधायक कोई ‘नेति’से शेष होने योग्य, यहभी जिसका प्रकाश्य-अगम्य.

इस प्रकारके गुह्याशयवाले प्रश्न-शंका-जिज्ञासाके उद्देशका रहस्य यह हे कि, “ दृष्टश्रुतकीही इच्छा होती हे- (जिज्ञासाका विषय होता हे) ” यह नियम हे; इष्ट-प्राप्तव्य वस्तु, जहांतक प्राप्त न हो- (सोमलता-बल्लीकी इच्छावाला जहांतक सोमरस नहीं पीवे) वहांतक, इच्छावानका विक्षेप नहीं जाता-उसे संतोष नहीं होता, यह स्पष्ट हे. अब यदि कोई-एक ग्रंथ वा उपदेशकका विश्वासु-इष्टके नाना लक्षण मतभेदसे नावाकिरु-विश्वासु-अज्ञ किंवा किसी धूर्त्तकेद्वारा, उस- (इष्टको निर्णित लक्षणयुक्त न जान्ने-नअनुभव करनेवाले-गिलोको न जान्नेवाले) जिज्ञासुको इष्ट (सोमलता वा गुड) के बदले अन्य (गिलो वा निंबफल बगैरे) मिले- (देनेवाला जानके कहे कि यही सोमलता हे ओर जिज्ञासु, यही सोमलता हे, एसा जानके लभे) तोभी, जिज्ञासु उसीको स्व इष्ट (सोमलता) मानके संतुष्ट-शांत होजायगा. क्योंकि उसने इष्टको पूर्वमें नहीं जाना-नहीं अनुभवा हे. पुनः अन्यसे परीक्षा करानेपर किंवा अन्य कारणसे, अन्य कोई दूसरा, उसके पाये हुये इष्ट-मंतव्यमें अन्य ग्रंथगत वा पुरुषमत-लक्षण-भेद बताके-दोष देखाके स्वनिश्चय वा इच्छानुसार इष्ट (सोमलता-गलौ-निंबफल) बदले अन्य

बनने, वा सद्धर्म सदाचार प्रवृत्तिकी जिज्ञासा उत्पन्न होने का गुह्याभिप्रायने उत्तेजक (प्रयत्नशील)" अवस्थांतर प्राप्त, कर्त्ताके ग्रंथोंमेंसे अधुना सविशेष लोकोपयोगी [शो-धमार्ग प्रवर्तक] लोक हितकारी जानके; प्राधान्यतः वर्त्त (लता वा मांसादि) देके कहे कि, यह तुम्हारा इष्ट है; तोभी, जिज्ञासु पुरुष, उक्त कारणसे उसीको इष्ट जानेगा-उसे मानना पड़ेगा किंवा अनहुये इष्ट (जडमूर्त्तिफलप्रद-किमियादि)की इच्छा हुये तिसकी प्राप्ति अर्थ प्रयत्न किया जाय और कोई उसको आप धोका खाके वा धोका देके-छलकपट करके इष्ट बतावे-अन्यथा इष्ट रूपसे निश्चय करवे, तोभी वोह अज्ञ उसे इष्ट मान लेता हे. कदा-चित् सत्य इष्ट (सोमवह्नी-परितापनिवारक) भी मिलजावे तोभी, दूसरे करके सच्चे झूठे दोष दरसानेसे, उसमें इष्ट बुद्धि नहीं रहती (यथा वैद्यकग्रंथगत ओषधियोंके लक्षण स्वरूपके मतभेद ओर उपयोग हे). प्रयोजन यह हे कि, लक्ष्य [इष्ट] के लक्षणमें मतभेद हे. अतएव सलक्षण इष्ट जाननेवालेको जिस तिसकी वार्ता-कथन-मंतव्य-बुद्धि-युक्ति माननी पडती हे. मानो कि, उस झूठे इष्ट मिल नेभी भाव-विश्वास-अज्ञान-संस्कारवश करके [जैसे क्षुधातुरको विभूति घोलके देवे ओर कहे कि यह क्षुधानिवारक अन्नका रस हे. उसके पीनेसे उसकी क्षुधा निवारण होके उस समय तृप्ति हो-जाती हे वैसे] मनकी शांति हो; तोभी, वस्तुतः उससे अनहुये इष्टेच्छा तत्प्राप्ति अर्थ व्यर्थ प्रयत्न समान वा उससे न्यूनार्थक इस [जिज्ञासु] की हानी संभव हे-वा होती हे. एतत्प्राप्ति जिज्ञासा ओर इष्ट परीक्षाकी किसी [अन्य] एकपर छोडके 'यह क्या? इत्यादि' प्रश्न स्वभावतः उठे-जिज्ञासा होती हे-एसा होनेपर, उस जिज्ञासाके पूर्णार्थ सृष्टि नैसर्गिक नियमादि सामग्री-साधनको लेके लक्षण, स्वरूपका निर्णय ओर परीक्षा कर्तव्य होते हैं-कह वा माने जासकते हे; परंतु किसी

मान व्यवस्थामें संप्रदायसिद्ध-मर्यादाबद्ध तत्वसिद्धांत संबंधी सूक्ष्म विवेचक-आंदोलक-हृदयोद्धाटक समझके, तथा उक्त महात्माकी भी स्वाभाविक एसीही प्रकारकी सखप्रवर्तक पारमार्थिक बुद्धि पाके, उनसे इस ग्रंथको छपाके प्रसिद्धिमें डालनेकी आज्ञा मांगली. तत्पश्चात् कि-तनीक प्रतिकूलताके कारण मेरी इच्छा तुरतमें पार नहीं पड सकी. इतनमें अनायास मेरे मित्रद्वारा यह हकीकत जानके कितनेक महाशय सदगृहस्थोंने आप अपने धर्म और शौकसेही छपानेका उदारतावाला उत्साह दरसानेपर, यह ग्रंथ (उस सदगृहस्थद्वारा) आज प्रसिद्धिमें लाके मेरी प्रतिज्ञा सिद्ध हुई देखके हर्षित होता भया खरेखर निमित्तरूप हुये उन

ग्रंथ वा मनुष्यके विश्वास वा कथनमात्रपर आधार नहीं रहता-नहीं रखा जासकता-रखना उचित नहीं.-यह कथन वा मंतव्य सामान्यतः सर्वमान्यदृष्टिसे हे [विशेष-स्वपर लाभ हानीको न जाने वाले-बालबुद्धि-अज्ञ-विश्वासु-एक देशी-एकके भक्त, जो हैं उनके वास्ते नहीं-वे किसीके कुच्छ कहनेपर जिज्ञासा ओर इष्ट तथा प्राप्ति ओर परीक्षाका मूल बांधे वा अन्य प्रकार-वे जाने]. यद्यपि इस मूल प्रसंगमें आद्यमें [पहिले पाहिले] विश्वास, प्रवाह-संकंप-निष्कंप,-यथार्थ-अयथार्थ,-प्रवृत्ति निवृत्ति संबंधी अन्यभी (अनेक) शंका समाधान हैं; तथापि प्रसंगोपयोगी न जानके नहीं लिखे, कुदरती-स्वभावतः सृष्टिदर्शनद्वारा उन प्रश्नोंकी उत्पत्ति निर्णयकी जिज्ञासा ओर परीक्षा होती हे-होसकती हे.-यह बात किंचित् विचारसे जानेमें आसकती हे. इस लिये केवल ग्रंथकारके अभिप्रायपर दृष्टि जावे-इस इच्छामे, कर्ताके गुह्याभिप्रायकी सूच-नार्थ इतना लिखा हे-जनाया हे.

धर्मात्मा सदगृहस्थाका आभारी होना अपना कर्तव्य मानता हूँ।
 अंतमें आशा है कि, यहाँ ग्रंथ उसके योग्यकों उप-
 योगमें आवे तथा विवेक [पदार्थके स्वरूप गुण कर्मका
 ज्ञान तथा परीक्षापूर्वक सखासखका शोधन], सिद्धर्म, स-
 दाचार, सद्विचारकी अवधारणा होवे तो, ग्रंथकर्त्ताका
 महदाशय सूचक श्रम सफल हुवा माना जासकता है। तद्वत्
 प्रसिद्धकर्त्ताका संकल्पभी जो उक्त प्रकार कोईभी रीति
 से सिद्ध हुवा जाननेमें आवेगा तो, अपना श्रम सार्थक
 हुवा, एसा समझेगा. अस्तु.

इस ग्रंथ संबंधी सूचना विशेष-जनाने वा जानकी
 आवश्यकता ग्रंथकारके 'पत्र' कगेरे बांचनेसे नहीं रहती है.
 ओर हरकोई स्वबुद्धि संस्कारानुसार, उसके लेखकी यथाय
 ता अयथार्थता-निर्णय-जानने-मानने-स्वीकार अस्वीकार
 करनेमें स्वतंत्र है; इसलिये मेरी ओर[तरफ]से अन्य कुछभी
 नहीं लिख सकता. हां इतना लिखना-जिताना अपना
 फर्ज वा आवश्यक समझता हूँ कि, जिनसे यह ग्रंथ लिया
 गया उन्होंने एसा कहाया कि जो, "इस ग्रंथके विरुद्ध उ-
 त्तरमें कोई योग्य* पुस्तक बाहिर पड़े-प्रसिद्ध होतौ, उसकी
 एक प्रति मेरी ओर भेजदेना. उसका लाभ लूंगा. ओर
 प्रतिउत्तर योग्य हुवा तथा मुझसे प्रत्युत्तर बन सकेगा, ओर
 उसके साधन मिले तो उत्तरभी लखूंगा."

सं १९९६
 जुनागढ
 (काठियावाड)

भवदीय,

भानुशंकर वि. रणछोडजी शुक्ल.
 ग्रंथ प्रसिद्धकर्त्ता.

‡ नवीन वेदांत सीखनेके पीछे अवलोकन करनेयोग्य. * जैसे पं. आ
 रामराम जैनीसे स्वरचित "अज्ञानतिमिरभास्कर" ग्रंथमें वेदको अन्यथा
 भांडा-बदनाम किया है, वेसे इस ग्रंथको केवल द्वेष वा अविचार दृष्टि
 से देखनेवाला वा वेसे अन्यथा अर्थ करनेवाला नहो.

॥ ॐ ॥

हितोपदेश-कर्ताका पत्र.

“ सत्यं परं धी महि.

पूज्य-इष्ट^१-परीक्षक^२-महाशय^३() की सेवामें
प्रणाम संकयः४ ॥

विदित होकि, अल्प बुद्धिके रचे हुये कितनेक ग्रंथ
हैं, उनमेंसे-जिनके लिये इस पत्रकी आवश्यकता हुई उन
के यह लाग हैं:—

१-“न्यायनाटक”—इस पुस्तकमें कणाद, गौतम,
रामानुज, आर्यसमाज, फीसागोरस (पीथागोरस-यवना-
चार्य), अरस्तु (अरिस्टोटल) आदि,—जीवेश्वर प्रकृति
अनादि अनंत माननेवालोंके मत [तत्ववादसंबंधि मंतव्य]
की चर्चा [दूषण भूषण-खंडन मंडन] हे.

१-जिसको यह ग्रंथ अनुकूल हे, एसा इष्ट मंडल. २-
जिसको यह समग्र ग्रंथ वा उनका कोई भाग प्रतिकूल हे, एसा
प्रतिपक्षी मंडल वा समालोचक-विवेचक-समीक्षक २-३
तटस्थ. ४-उभय मंडलके नाम पत्र लिखनेका यह कारण हे कि
ग्रंथकार कोई प्रकारका पक्ष-दुराग्रह नहीं रखता ओर न रखना
मांगता हे-न लोककी कुर्निदासे डरता हे-न अपनी भूल स्वीकार-
नेमें भूल करना चाहता हे; किंतु परीक्षा पूर्वक जो यथार्थ हो-उ-
सकी प्राप्ति ओर प्रवृत्तिमें दृष्टि रखता हे. अबभी जो कदाचित् प्रति
पक्षी मंडल परीक्षा बिना अन्यथा उतर पडे, तो इष्ट, परीक्षक किंवा
तटस्थ महाशय उसको योग्य दवाई देके उसकी आंखें खोल देंगे.—
शांत करेंगे; तो अयथार्थमें फंसे हुये लोकको फंदेमेंसे निकलनेका
अवसर मिले ओर अन्य लोक अयथार्थ-असत्में न फंससकें.

२-“बुद्ध बुद्धि.”-इसमें उसकी शाखासहित बौद्ध मतकी चर्चा है.

३-“जिन जून.”-इसमें उसकी शाखासहित जैन मतकी चर्चा है.

४-“पुराणपाठ.”-इसमें वैष्णव, शैव, शाक्त, गाणपत्य, सौर, स्मार्त, ब्रह्मसमाज, प्रार्थनासमाज, इरानी-पारसी, -देवसमाजी, थियोसोफिकल सोसाइटी, अभावजन्य भाव वा अभाववादि मतोंकी चर्चा है.

५-“सांख्यमाखी.”-इसमें कपिल और योग (पतंजली) मतकी चर्चा है.

६-“जैमिनि हवन.”-[जज्ञ-यज्ञ]-इसमें पूर्वमी-मांसा और कर्मवादियोंके मतकी चर्चा है.

७-“जडोजड.”-(जडोच्छेद)-इसमें चारवाक-दह-रिया-लोकायत-पंचतत्ववाद-आकर्षणवाद-सायन्स पक्ष-स्वभाववाद-इत्यादि जडवादि पक्ष-मतोंकी चर्चा है.

८-“बाइबल बल.”-इसमें याहूदी, ईसाई [ख्रिस्ति] मतकी चर्चा है.

९-“मोहम्मदमति”-इसमें उसकी शाखासहित मुसलमानी मतकी चर्चा है.

१०-“दयानंदीदीया.”-इसमें दयानंद स्वामीके मत और आर्यसमाजकी चर्चा है.

१० वर्तमानकाल विषे भूमंडलमें जितने छोटे बड़े व्यवहारिक बाड़े-मत-पंथ वा धर्म प्रचलित हैं, उन सर्वसे (मेरी समझमें) जीवनमत उत्तम है-लोकोपयोगी है, एसाभी इस ग्रंथ विषे दरसाया गया है. ओर धूम दीपक न्यायभी जनाया है.

११—“द्वैतदीपक.”—इसमें सधूमदीपक समान जो भेदवाद-उसकी चर्चा है.

१२—“अद्वैतादर्श.”—(अद्वैत परीक्षा)—इसमें एकता वाद (जीव ब्रह्मकी एकता) और अद्वैत (अर्थात् एक वस्तु-को मानके व्यवस्था करनेवाले पक्ष) मतकी चर्चा है. तथा द्वैतवादकीभी चर्चा है. और अर्थापत्तिकी रीतिसे वही, उसमें, वोह सर्वमें, उससे,—इन चार मतोंका दर्शन होजाता है.

१३—“पारदर्शक.”—इस ग्रंथमें विवेकरूपाति-योगादि साधनसहित घरजानी× विद्याका विषय है. ईश्वर-प्रकृ-

१२ यद्यपि प्रचलित सर्व फिलोसोफियों (तत्व विद्या) से वेदांत कर्त्ताकी फिलोसोफी उत्कृष्ट-प्रबल है, यह बात तो प्रासिद्ध है; परंतु जिनको अनुभव नहीं है—केवल शब्द वा विश्वासके उपरही आधार रखते हैं,—वे वेदांत विद्याको नहीं जानते, एसाभी इस ग्रंथसे स्पष्ट होजाता है. द्वैत, अद्वैत, द्वैताद्वैत, ओर क्षणिक विज्ञान वाद तथा थियोसोफिस्ट मतकीभी इस ग्रंथमें चर्चा है, हरके मत-पक्षको तौल सकें, एसा प्रकारभी संक्षेपमें दिखाया है.

× स्वाधिष्ठान—आधार (घर)-अपर (पर रहित, पार वा पर) को जनाने—सिद्ध करनेवाली; वा स्वगृह (स्वत्व-अहमत्व—म-मत्व वासना) नाशनी, वा जिस घरमें रहते हों उस घर (शरीर—उसका उपादान प्रकृति वा ब्रह्मांडके रहनेका जो स्थान) को जनाने सिद्ध करने वाली जो विद्या (ब्रह्म विद्या—तत्व विद्या). १३ उक्त विद्याकी चर्चा वा सो विद्या इस ग्रंथका विषय है. सर्व स्व-तंत्र मतोंकी इस ग्रंथमें एकताभी दिखाई गई है. यह ग्रंथ एक महात्माके संसर्ग पीछे [यह प्रसंग आगे वांचोगे] उनकी कृपा-सहायता—से बनाया गया.

ति-जीव-पुनर्जन्म-बंध-मोक्षादिकीभी चर्चा की गई है.

पूर्वोक्त ग्रंथ, मत-पंथोंके कारणवादमें हैं. अर्थात् मूल तत्वोंके स्वरूप और उनके परिणाम-फल-के संबंधी हैं. कार्यवादकी चर्चापर नहीं हैं. १-१३

१ से १३ तक. यद्यपि कितनेक आग्रही, स्वार्थी, हठी, विश्वासी, लोकेष्णाग्रसत्, लोभी, अज्ञ, अविद्वान, असारज्ञ, वा अभिमानी भाई ग्रंथोंको वांचके कदाचित् निंदा पर उतरके निंदक ठे-रावेंगे; तथापि निंदा स्तुतिका मूल मुख्यतः मान्य, -सचाई, -नीयत, -परअज्ञातता, -संबंध, -फर्ज, -ओर लभ हानीके उपर निर्भर है; अतः में उनकोभी त्वच्छ दृष्टिसे नहीं देखना चाहता.

चोरको चोर कहना, सर्प अग्नि वगेरेके दोष जनाना, शिष्य-मित्र-पुत्रादिकों के सामने दुष्टोंके दोष दरसाके उनको उनसे बचाना, बुरे कार्य करते हुयेको पकडना, पदार्थोंके गुण दोष कथन करना, राजा वगेरेके दोष गुणवाले इतिहास लिखना-इत्यादि यथार्थ निंदा स्तुति करने वाले दोषपात्र-निंदक-वा वोह कथन निंदा नहीं है. यथा राम, कृष्ण, व्यास, शंकर, बुद्ध, महावीर, बाइबल-कुरान-पुराणकर्त्ता, देवता वगेरेके नामभी लेलेके परदोष कथन किये हैं, उनमें जो यथार्थ है सो निंदा नहीं मानीजाती.

किंतु साहुकारको चोर कहना, वा सर्प समान निष्प्रयोजन किसी दूसरे निरपराधीकीभी हानी करना वा चोरकोभी साहुकार कहना पाप-निंदा-त्याज्य कर्म है.

जो उक्त व्यवहार न मानाजाय, तो सच्ची निंदा स्तुतिके विना जीवोन्नाति, राज्य व्यवहार, प्रवृत्तिनिवृत्ति मात्रका उच्छेद होके हानी ओर जीवन व्यवहारकी अव्यवस्था होजाती है; अतः दंभी कपटियों समान मुझको इस प्रसंगमें कोई मिथ्या दोष आरोपकका भय नहीं है.

इन तमाम ग्रंथोंका यह आशय नहीं है कि कोई अपने धर्म वा धर्म शाखाको छोड़के परधर्म धारण करे [यथा हिंदु, मुसलमान वा मुसलमान हिंदु होजाय]; तथापि इतना आशय तो जरूर है कि, धर्म-मतके असल मूल तत्व ओर उसके परिणाम तथा रीफार्मरों (आचार्य-पेगंबर-इ-माम-धर्मगुरु) की पॉलीसी ओर आशयको समझें. यद्यपि ए-सी समझ होनेका नतीजा-परिणाम-सत् धर्मका प्रकाश ओर सर्व धर्मकी ऐक्यता है; अतः पूर्वोक्त मनशाय कल्पना मात्र है; तथापि “ जो सर्व वा विरोधी दो पक्षोंमें मिलना चाहता है, वोह व्यवहार कुशल पट्टीके योग्य हो, परंतु अंतमें सर्व वा दोनों पक्षकारोंके रुचीका विषय नहीं होता, उलटा उनकी अरुचीका विषय होपडता है उससे अच्छा तो मौन-तटस्थ है; क्योंकि विरोधियोंमें मिलनेवाला दंभी वा

में किसी एकके विश्वास वा लोक रंजनतासे लिस नहीं हूं. क्योंकि जो केवल परविश्वास वा लोकप्रियता परही आधार वा उद्देश रखता है, उससे मुझको ओर मुझसे उसको संतोष नहीं होता. ओर जब कि मैं केवल (अकेले) स्व बुद्धि विश्वास (वा अकेले प्रत्यक्षादि प्रमाण) परही नहीं रहता, तो किसीको अपना अनुयायी बनाना वा समझना वा अपना विश्वास दिलानाकेसे पसंद करुंगा? नहीं. ओरभी न मुझको अपनी यथार्थताका (मैं जो जानता वा मानता हूं सो यथार्थही है, एसा) घमंड है; किंतु अभीतक इस अपार सागरके शोधकोंकी सेवामें रहने योग्यभी अपनेको नहीं समझता हूं. एतद्दृष्टि जेसे धोबी मेले वस्त्रोंकोही पत्थरपर पछाडता है, निर्मल-उज्वलको नहीं, वैसे मैं अपने दोषसे अज्ञात अपने दोषकी शिक्षासे इनकारीभी नहीं हूंगा; मेरा एसा निश्चय सदा [जन्मान जन्म] रहो.

छली, कपटी पट्टीका पात्र होजाता है; अतः विरोधी पक्षों के सर्वांशमें मिलना नहीं बनता. ओर जो उनमेंसे कोई को अंशमें मिले, कोइ पक्षमें नहीं मिले तो, उन पक्षकारोंकी रची संपादन नहीं करसकता. जो एक अंश स्वीकारे ओ शेष अंशको मनमें धिक्कारे तोभी, गुप्त मौन निंदक होने अरुचीका विषय रहता है. जो सर्व पक्षोंको छोडके अन्कहे तो, पूर्व वालों समान बोह भी एक पक्षकार ठेरता है.” इत्यादि दृष्टिसे यही ठीक मालूम होता है कि दूषण भूष समक्षमें लाये जावें ओर यथा परीक्षा-बुद्धि, सृष्टिनिय ओर निर्णायक नियम देखाये जावें-विद्याकी तरफ दोरा जाय, तो आपही असत्का खाग ओर यथार्थका ग्रहण होगा.-द्वेषका मूल उखडेगा.-संप-ऐक्यभाव-का उदय होः एसा आशय है. पूर्वोक्त तमाम वा उनमेंसे कोइ लिखित थ जब तब जिस तिस (उक्त) महाशयोंको मिले, एसा प्रबंध किया गया है.

यद्यपि यह तमाम छोटे छोटे निबंध हैं, तथापि स युक्ति ओर थोडेमें अधिक विषय लिखे जानेसे भाषा वालोंको विशेष उपयोगी होपडेंगे; एसा समझता हूं; क्यों (१) एसा कोइ मत वा पंथ नहीं होगा कि जिनका का वाद इन ग्रंथोंसे बाहिर हो, वा उनके यथार्थायथार्थत वाचककी बुद्धिमें दर्शन न हो. [२] में अपने निश्चयसे कहसकता वा मानता हूं कि, उन ग्रंथोंमें [धर्म तत्व वो सत्य प्रवर्तक ओर सुबोध वा तिन संबंधी विषयके सिव मुझ मत विनाकी नीयतसे लिखे गये वा मेरे जाननेमें एसे-किसीकी नीति विरुद्ध, मन भेदक, अरुचीकारक वा धर्म द्वेष पक्षादि सूचक वाक्य [ग्रंथोंमें] नहीं हैं [३] य

खाद्यखंडन, षडदर्शन समुच्चय, सर्व दर्शन संग्रह, सत्यामृतप्रवाह, सत्यार्थ प्रवाह, सत्यार्थप्रकाश, जैन तत्त्वादर्श, तोहफ्तुल हिंद, पंचदशी, तत्वदर्शन-इत्यादि और उनसे इतरभी परस्पर विरुद्ध पक्षवालोंके ग्रंथोंमें परस्परके विरुद्ध मतोंका खंडन हे, “ जैसे कि मुसलमानी मतकी मनोरचित मान्यता और अ-यथार्थतादि दोषोंके दर्शन वासते पंडित लेखराज आर्य मुसाफर-आर्यसमाजीके बनाये हुये “ तकजीब बुराहीन अ-हमदिया ” “ खब्त अहमदिया ” “ जिहाद, ” “ सबूतेत-नासुख (पुनर्जन्म सिद्धि) ” यह चार ग्रंथ और ख्रिस्ति मतके दोष दर्शन वास्ते उन्हीका बनाया हुवा “ क्रिश्चियन मतदर्पन ” तथा प्रसिद्ध ग्रंथ “ इसू चरित्र ” “ इसाई मत खंडन ” इत्यादि बस हैं. ” अतः उक्त ग्रंथोंकी आवश्यकता नहींभी हे; तथापि उनकी शैली-प्रकार और भाषा कठिन होनेसे हरकोई सामान्य मनुष्योंके उपयोगमें नहीं आसकते; उनमें कितनेक ग्रंथ तो, स्वपक्ष वा मंतव्यको मुख्य मानके, तदाधीन युक्तिका प्रवाह चलानेवाले हैं.-प्रथम सृष्टि नियमोंको मानके, स्वपक्ष सिद्धिपर नहीं आना चाहते. और उक्त ग्रंथोंमें सृष्टि-नैसर्गिक नियमोंको मुख्य रखके, जहां तक बनसका वहांतक सरल भाषा पूर्वक एसी शैली रखी हे कि, उस भाषाके जानने वाले शोकीन-जिज्ञासु-विचारवान-बुद्धिमानको, एक ग्रंथकेही विचार पूर्वक अवलोकनसे, अनेक मतोंमें जो उनके मूल तत्वों विषे दोष होंगे-उन दोषोंमें से मुख्य मुख्य थोडे बहुत त्याज्य दोष और स्वीकारनीय भूषण सहज जाननेमें आसकें. इत्यादि कारण विशेषको लेके, यथामति एसा समझा हे कि, यदि उक्त ग्रंथ प्रसिद्धिमें

१ तकजीबादि ग्रंथ यद्यपि उरदूमें हैं, तथापि कुछ कठिन उरदू हे.

आवगे तो, मतवादि स्वदोष निवारण करनमें तत्पर होंगे. इस नवीन सुधारे वा वर्तमान नवीन रोशनी [प्रकाश] से अंजाये हुये वा अजानेवाले सामान्य पुरुषों वास्ते अत्युपयोगी होपड़ेंगे; नवीन परदेशी सुधारे वा परमतमें नहीं घुसके, प्राचीन प्रचलित दलदल-कीचडसे निकलेंगे, और नवीन मशालकी रोशनीमें नहीं चुंधाके, “प्राचीन निर्धूम शुद्ध-प्रकाशको” प्राप्त होंगे वा उसकी प्राप्ति अर्थ प्रयत्न ओर-हृदय चक्षु साफ करेंगे-एकभाव होनेका अवसर लेंगे. [४] यद्यपि न्याय पुराण, बौद्ध और वेदांत-इन चारोंके अंतर, सर्वमतोंका समावेश हे, अन्यमतोंका खंडन मंडन-दूषण भूषण, इनके अंतर्गत आजाता हे; अतएव अन्य ग्रंथोंके रचनेकी आवश्यकता नहीं थी; तथापि-जैसे, “वर्तमान प्रचलित युरोपियनकी फिलोसफीका पर्यवसान-अंत और आर्य मूल फिलोसोफीका आरंभ,” इतना उभयमें अंतर हे;-वैसे. वर्तमानके आ. युवा वृद्धभी, बाल वृद्ध अंतर समान, इस विषयमें बालक समान हैं; अतएव उनके वास्ते भिन्न २ रचना, उचित समझा गया.

निदान पूर्वोक्त कारणोंको आगे रखके आपसे आशा रखी जाती हे कि, जब तब जो आप पास कोई प्रकारसे उक्त एक वा अनेक लिखित ग्रंथ आजावें-आपको मिलें. तब प्रथम उसको अवलोकन करें, पुनः लोक हानीकारक नहीं किंतु, लाभकारी हैं-एसा मानें वा ध्यानमें आजावे, तथा अनुचित नहीं समझें और आपसे बन सके तो, श्रमको स्वीकारके, प्रसिद्धिमें लावेंगे-छपवावेंगे.-अन्यथा नहीं. यद्यपि जिन महाशयों के नामपत्र हे उन (उभय मंडल) कोही नहीं किंतु, सर्वको प्रत्युत्तर देने, मेरे दोष वा लेखकी

अयथार्थता दरसाने, संपूर्ण वा कोई भाग त्याग ग्रहण करने न करने, वा उभय पक्षकारसे नटस्थ हुये मध्यस्थ समान अनुकूल प्रतिकूल संमति देने न देनेका छुदरती (स्वभावतः) अधिकार है; तोभी, उसको सर्व वा किसी अंशमें निर्भयता पूर्वक उपयोग लेनेकी (याद कराता हुवा) प्रार्थना करता हूं. क्यों ? स्वपरोपकार, तत्त्वनिर्णयार्थ.

मेरा कर्तव्यथा कि वे ग्रंथ स्वयं प्रसिद्ध करूं—अन्य-को श्रम न दूं; परंतु जिनमें लोकेषणा, वित्तेषणा, वा बाँड बंदीकी वासना हो, किंवा निर्पक्ष, सत्यशोधक दृष्टि न रखते हों, (वे मेरे अंग-मित्र-संबंधीभी क्यों नहों) उनसे तो एसे कार्योंमें आशा रखनी व्यर्थ है. तद्वत् साभिमानी धनाढय और नवीन रौशनीके अंजाये [आच्छादित] मनुष्योंसे. ओर मेरे जैसे साधन रहितकी जिज्ञासाका उच्छेद तो स्पष्ट है. तदुपरांत अन्य कारण विशेषसे स्वकर्तव्य पूरा नहीं कर सका. ओर “ अवस्थांतर प्राप्त होनेवालेको अपनेसे जितना बने उतना योग्य उपाय [उपकार] कर्तव्य है, ” इस मान्य नियमको आगे रखे—वेसे दृष्टिवाले दीर्घदर्शी ओर इस विषयके इच्छावाले (उभय कोटी) महाशयोंपर छोडना पडा. कदाचित् ग्रंथोंपर रुची न आवे, तोभी इस पत्र लिखनेका मुख्य कारण यहभी है कि, इस पत्रमें किसी देश हितैषी महात्माके हितोपदेशका सार है, तां लोकके समक्ष आवे,—उसपर ध्यान देंगे.

इन ग्रंथोंके रचनेका उद्देश और उद्देशकी उत्पत्ति

‡ इन चार वर्ग ओर पांचवे अज्ञ वर्गको निकाल देंगे, शेष बहुतही थोडे आदमी रहेंगे.



क्या है ? यह बात ध्यानमें लेने जैसी है, अन्यथा ग्रंथका रका रहस्य नहीं जाना जाता, अतएव संक्षेपमें जितानेकी आज्ञा लेता हूँ:—

ग्रंथ रचनेके पूर्व प्रचलित नाना धर्म, मजहब, पंथ वा बाड़ेका अनुयायी हुवा; सबमें पोल पाई; अनेक मतोंमें यथा बुद्धि प्रवेश किया; बुद्धिविलास ओर शब्दविहारके सिवाय कुच्छ हाथ न लगा; नास्तिकताका बलभी मनपर पूरी असर नहीं करताथा; निदान यथावत् अप्राप्तिसे विलक्षण रंगतमें रहताथा. विशेष काल शोधमें जाताथा. अंतमें किसी हितकारीकी सूचना होनेपर उत्तराखंड निवासी एक योगी पाम गया; ओर उनकी योग्यताने दिलपर स्वाभाविक असर किया. उनकी कृपा कटाक्ष पाके जिज्ञासा बताई. ओर नीति रीति पूर्वक प्रसंग प्राप्त होनेपर यथा मर्यादा उनसे प्रश्न किया:—“ ज्ञाता ज्ञेय-उभय परस्पर भिन्न होते हैं ” इस अडिग अटल नियमसे यह सिद्ध होता है कि, अपने को आप कोईभी नहीं जान सकता. जब यूँ है तो, जडमत से इतर अन्यः सर्व मत पक्ष, असंगत-कल्पित सिद्ध होजाते

÷ ‘जिसने जाना अपनेको उसने पहिछाना अपने रब्ब (ईश्वर) को, यह मत अरस्तातालीस, -मुभलमीन ओर ईसाईयोंकाभी है. ‘अहंब्रह्मरूपसे अपना ज्ञान होना’ वेदांत मत. ‘अनुमान सिद्ध मन नाम साधन साथ संयुक्त हुये आत्माका ज्ञान गुणोत्पन्न होके आत्मा अपने, आपको जानता है’ न्याय वैशेषिक मत. जीव अपने स्वरूपको जानके केवली होता है, तिर्यंकर सर्वज्ञ हैं, जैनपक्ष. ‘विज्ञानको क्षणिक विज्ञानका ज्ञान’ बौद्धमत. ‘आत्मा अपनेको प्रकृति, बुद्धिसे भिन्न अपनेको शुद्ध जानके स्थित होता है’ सांख्य योग. सर्वज्ञ वादि अनेक मत: इत्यादि.

हैं और जबकि अपनेसे भेद रहित अपना जो स्वरूप सोही नहीं जाना जाता तो, अपनेसे भेदवाले जो (ईश्वर, जीव, द्रव्य, गुण, कर्म, -इ.) पदार्थ वे यथावत् कैसे जाने जासकते -विषय होसकते हैं ? नहीं. जो सूर्य समान स्वयं प्रकाश मानें तोभी, स्वप्रकाश हो, परंतु इतना माननेसेभी "ज्ञातासे ज्ञेय दृष्टासे दृश्य, प्रकाशक वा प्रकाशसे प्रकाश्य भिन्नही होता है," इस प्रसंगका बाध नहीं होता अपना आप ज्ञाता, प्रकाशक, दृष्टा और आपही प्रकाश्य, ज्ञेय, तथा दृश्य हो, एसा नहीं होसकता, यही सिद्ध होगा. कदाचित् एसा मान लेवें कि "अपनेको आप मत जानो, परंतु शब्द घटादिवत् अन्यको जान सकता-विषय करसकता है- इस रीतिसे एक जीव अन्य जीवोंके स्वरूपको विषय करके उसके सजातीय [वा सादृश्य] अपनेको मान लेता है-अपने अनुमानका विषय होता है" सो कल्पनाभी नहीं बनती; क्योंकि जो ज्ञाता, किसी साधन द्वारा जानता हो-विषय करता हो, तबतो उस साधनको विषय न कर सकनेसे उस साधनकोभी अनुमानका विषय मानना पडेगा. और पूर्ववत् सजातीय [वा सादृश्य] मानलेना होगा; परंतु एसा माननेसे पक्षकारोंको दोष प्राप्त होता है.-ईश्वर जीव, मनादि साधनके विषय होंगे. साधनके अनुमान करनेकी साधक जो व्याप्ति [कारण कार्यभाव, तादात्म्यत्व, अविनाभाव संबंध] उसकी सिद्धि न होसकेगी. जिस साधनको अनुमानका विषय माना है, उस अनुमानको विषय करने वास्ते अन्य साधन कल्पने पडेगें; इस कल्पना प्रकारसे अनवस्था अन्योऽन्याश्रय, चक्रिकादि दोष आवेंगे, और अव्यवस्था, प्राप्त होगी. जो "अपनेसे इतरको साधन विना स्वयं जानता-विषय क-

रता हो' एसा मानें तो, आप अपनाभी विषय होना चाहिये, क्यों न हो ? परंतु एसा होना पूर्वोक्त नियममे बाधित है; इस लिये स्वयमेवभी विषय कर्ता नहीं. तथाहि कोई प्रकारसे एसा मानभी लेवें कि साधन द्वारा वा विना साधन विषय करलेता है तोभी, परीक्षा करनेसे असिद्ध है. अर्थात् ज्ञातृत्व-अपरोक्षत्व की असिद्धि है.× जो किसी [ईश्वर, तिर्थकर, योगी, पेगंबर के विश्वाससे मानें तोभी, संशय रहित निश्चय नहीं होता;× क्योंकि पूर्वोक्त नियममे सर्वज्ञत्वका अभाव है×-जबकि वोह अपनेकोही नहीं जान सकता तो. सर्वज्ञताका आपही बाध है. असर्वज्ञका ज्ञान, सर्वथा यथार्थ हो. एसा सिद्ध नहीं होता. इसलिये विश्वास परभी आधार नहीं रहता. जो यह दोष न होता तो सर्व प्रसिद्ध मर्षज्ञोंके मत पंथोंमें अंतर-मतभेद नहीं होता.

इत्यादि प्रकारसे जीवादिके स्वरूपका ज्ञान नहीं होसकनेसे उसका संतोषक निर्णय नहीं होसकता. जब यूं हे तो, उसके मानेहुये ईश्वर जीवादिके स्वरूप और उसके निर्णयके आधारपर तद् कल्पित बंध मोक्ष तथा उसके मोक्ष वगैरे होनेके साधन मान्य नहीं होसकते-सिद्ध नहीं होते. अतएव महात्मन् ? यदि ईश्वर जीव हैं, उनका जानना होसकता है, तो मेरी शंकाका समाधान होना चाहिये? इस शंका करनेका मुख्य हेतु यह है कि, "मैं कोन" [मेरा स्वरूप क्या और केसा है]? और क्यों (मेरा उपयोग-कर्तव्य, प्राप्तव्य, ज्ञातव्य क्या है)? इन दोनों प्रश्नोंके समाधानमें तमाम पारमार्थिक [परलोक-मोक्ष] और बहुतसाव्यवहारिक विषयका निवेडा होजाता है. किंतु "मैं कोन"? इस एक प्रश्नहीके समाधान अर्थात्

× ग्रंथमें वांचोगे.

हितोपदेश.

(१) नैसर्गिक अनादि अनंत नियमानुसार तमाम कार्य होनेका प्रवाह है. उसको कोईभी नहीं बदल सकता. यथा उन्नति अनवनतिका प्रवाहचक्र.—निर्बलको बलवान दावता वा मारता है.—पुरुषार्थसे उन्नति होती है. रजकण, हीरा ओर हीरा, कोयला बनता है.—आर्यावर्त उच्च हुवा अब नीचेको जा रहा है. इ. अतः धैर्य—संतोष पूर्वक शारीरिक—आत्मिक और सामाजिक उन्नति करना मनुष्यका कर्तव्य है.

(२) प्रचलित धर्म संस्कार मात्र हैं;* मनुष्य मात्रका जो एक धर्म है सो तिरोभाव ऐसा होगया है. उसके सामान्य लक्षण यह हैं:—१ मनुष्यमात्र और कुदरतके प्रतिकूल न हो किंतु उभयानुकूल हो. २ जिसके बिना जीवन न हो. ३ जिसका परिणाम तन मनका दुःख न हो किंतु सुख हो. ४ जो शब्दप्रमाणके बिनाभी स्वयं सिद्ध होसकता हो. ५ मनुष्य जिसे धारण करसके, एसे धर्मका प्रचार करो. क्योंकि प्रचलित धर्मोंका 'नानात्व'ही उनकी अयथार्थता सिद्ध करता है.

(३) उक्त धर्म ओर धर्मभावनाका अमेरीका यूरोपादि देशोंमें प्रचार हो तो, धर्मद्वेष नाश होके एक धर्म

* इसु बाइबल न माननेसे ख्रिस्तपना, कुरान नबीको न माननेसे मुसलमानपना, पुराण न माननेसे—चोटी न रखनेसे हिंदुपना नहीं रहता !

१. धृति, क्षमा, दम, अस्तेय, शौच, इंद्रियनिग्रह, धीवृद्धि, विद्यावृद्धि, सत्य, अक्रोध वगैरे सर्वमान्य.

होसकता है, जोकि सर्वको सुखका हेतु है. इस भारी काम पूरा करनेके लायक यदि कोई है तो आर्यधर्मकी "फीलो-सोफी" है, जोकि धर्मको सायन्स-व्यवहार-कुदरत-युक्ति और प्रकृति के अनुकूलभी प्रतिपादन करती है. विश्वास मात्रको आधार नहीं बताती.

इसलिये आर्यावर्तके सर्व धर्मवालोंको योग्य है कि धर्म-मंडल प्रति चार चार पुरुष छांटके एक धर्म-समावर्तों; और एकसंमत कुछ नियत करके व्यापक उच्च सुगम नियम घडें; उन नियमोंमें एसा उद्देश और गौरव होना चाहिये के जिनके चलनेपर 'एकधर्म' हो, शरीर-वीर्य-बुद्धि और संपत्ती हानी न हो, द्वेषका अभाव हो, परमार्थ प्राप्तिके साधन हों और नीति-सदाचारको सहजमें प्रवर्त्तासकें.

परंतु यह काम जब होसकता है के-उस धर्मसमाके ऐसे प्रतिनिधि हों:-विद्वान, बुद्धिमान, देशहितैषी, नाना धर्म पंथोंके ज्ञाता, दुराग्रह रहित, निस्पृहि, व्यवहार-नीति-राज्य-गृह और व्यापारादि कार्योंमें कुशल, सदाचारी, प्रतिष्ठित, निरभिमानी, परोपकारी, वृद्ध, स्वपर दुःख सुख समान जाननेवाले.

[प्र.] ऐसे पुरुष मिलना कठिन है (उ.) ऐसे पुरुष पैदा-उत्पन्न न करें वहां तक, दुःखसागरमें गोते खाना कबूल करना पडेगा, किंवा नाना धर्म और तज्जन्य द्वेषका प्रबल शत्रु-फीलोसोफीका आरंभ है, उसका अंत पूर्ण प्रवृत्ति वा निवृत्ति परिणाम लाता है; अतः उसका प्रचार होना चाहिये.

(४) कुदरती वेद-सृष्टिनियमानुकूल वर्त्तन-लाभिष्ट और प्रतिकूल वर्त्तन अनिष्ट है; इसलिये केवल शब्दप्रमाण मात्रके पशु मत बनो; क्योंकि परीक्षा और अनुभवही उ-

पयोगी होता है. परंतु उसको सर्वथा त्यागनाभी नहीं चाहिये; क्योंकि सुगमतासे परीक्षा और अनुभव तथा व्यवहार होसके, एसा साधन है.

(५) इन लक्षणवाला "ईश्वरीपुस्तक" नहीं होसकता:- जिसका लेख कुदरती नियमके विरुद्ध हो १. अपनेसे पूर्ववाले प्रचलित ज्ञानका बोधक हो २. जिसके प्रथम कोई पुस्तक वा धर्म हो ३. जिसका लेख बदलाता वा बदलाने योग्य हो ४. जिसका अर्थ न होसकता हो ५. जिसमें किसीका इतिहास वा किसीकी साक्षी हो ६.

तद्वत् एसे वक्ताको ईश्वर वा ईश्वरअवतार वा ईश्वरका दूत वा ईश्वरका पुत्र नहीं मानना चाहिये. अन्यथा हानी है.

(६) असत्य त्याग और सत्य ग्रहण करनेमें आग्रह रखना चाहिये. लोक विषे असत्य वास्ते विशेष शिक्षा नियत हो तो, शायद उत्तम परिणाम निकले.

(७) आत्मोन्नति करना मनुष्यका पहिला फर्ज है और वोह अयोग्य लोकेषणा-कुशास्त्रवासनाके त्यागपूर्वक सृष्टिनियमानुकूल वर्तन-ब्रह्मचर्यपालन-नीति-सदाचार-और सद्विचार तथा योगरीति सेवनसे होसकती है.

(८) लक्ष्य [व्यवहार] और लक्ष्यालक्ष्य [परमार्थ]का भिन्न मार्ग है. इसको उसमें जो जोडता है वोह उस विषयमें अपूर्ण है; अतः परमार्थविद्याका तो 'अधिकारी'कोही एकांतमें उपदेश करना द्यित है-अन्यथा नहीं.

(९) विशेषतः जीव. ज्ञात अज्ञात संस्कार और कुदरतसे बद्ध है तथा अपूर्ण है; अतः कुदरतकी दृष्टिसे किसीको अच्छा वा बुरा नहीं कहाजासकता; इसलिये किसीको तिरस्कार वा द्वेषका निशाना बनाना अनुचित है.

मनुष्यबुद्धि ओर उसकी अनुकूलता प्रतिकूलताकी अपेक्षासे उत्तम, निकृष्टकी मान्यता हे.—यथा गोभक्षक मुसलमान ख्रिस्ति, हिंदु कोमको अप्रिय ओर मुसलमान ईसाइओंको प्रिय हे; कुरान नबीपर वा बाइबल इसुपर विश्वास न रखनेवाले हिंदु, मुसलमान वा ईसाइओंको अप्रिय हैं. इ. अतः सर्व सुस्वार्थ कोइ व्यापक मर्यादा होना चाहिये.

(१०) अपने धर्म-पथ-चलानेवालोंने-शरीररक्षा, संप, स्वत्व, स्वाभिमान, संमति, आग्रह, दृढता, पॉलीसी, दुःख ओर उदेशका-सेवन किया, जो चलाना था 'वेसे स्वयं हैं' एसा लोकको निश्चय करादिया, साम-दाम-भेद दंडको काममें लिया, "अलदबदबएरब्वतुन" पर ध्यान पहुँचाया; इस वास्ते छोटी कोम बडी, ओर बडी छोटी कोम होगइ. [आर्य ओर पारसी कोमका इतिहास देखो.]

(११) शरीर ओर प्रकृतिका बंधारण-प्रबंध-उपयोग उनके अंगोंके संप हुये विना नहीं होता, तो मनुष्यमंडलको संप किये विना कैसे सुख होसकता हे? नहीं. यथा हिंदु कोमको परस्परके द्वेषसे कितना भारी दुःख हे.

(१२) 'कोइ पक्ष धारण किये विना काम नहीं बनता,' एसा मानें तो, यह धर्म-पक्ष उत्तम मालूम होताहे:— "जीव, ईश्वर, प्रकृति-तीनों अनादि अनंत हैं; जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र ओर फल भोगनेमें परतंत्र हे; न्यायी, अक्रिय, निरीह ईश्वरकी सत्तासे जीवके कर्मानुसार फल भोगनेकी सामग्री [सृष्टि] बनती हे—विगडती हे, ओर जीवको योन्यंतरमें फल भोगना पडता हे, एसा अनादि अनंत प्रवाह हे." इस प्रकारका मंतव्य, शंका ओर धर्मद्वेषको छोडके कोइ योग्य प्रकारसे प्रचारपाके दृढ होजाय, तो नीति-

सदाचार-व्यवहारकी उन्नति हो; बलके उभय लोकके मुख मिलनेकी संभावना है. देशका श्रेयकारी पक्ष है. इस विषयके आंतरीय रहस्यको उपनहारनिपुण, राज्याविद्याकुशल-ब्रह्म विदु जानसकते हैं. परंतु इस पक्षमें 'धर्मभावना' उत्पन्न करनेकी अपेक्षा है, तब सब वस्तुको प्राप्त होसकते हैं.

(१३) कर्मरत, ब्रह्मन्य, विद्या, उद्यम-हुनर-व्यापारादि और परोपकारका ग्युव प्रचार होना चाहिये; इसमें तन-धन-संप-वृद्धिवलकी अपेक्षा है.

(१४) भोजनव्यवहार और वर्णाश्रमकी मर्यादा यदि गुणकर्मपर होजाय [वीर्यपात्रपर न रहे] तो शीघ्र उत्पत्ति होसकेगी; क्योंकि एवं संस्कार-रजर्वीर्य मानापिता के मानात्मिक विचार-मूढमन्युष्टिकी अदृष्ट अमर-दूसरोंका संग [संवेद्य] और शिक्षक यह पुरुशास्त्र, मनुष्यकी उन्नति मानात्मिके हेतु हैं.

(१५) यथार्थ भावनापूर्वक जो दुःखनिवारक साम-ग्रीका सभा करके विचार किया जाय तो यथेच्छ परिणाम प्राप्त कर सकते हैं. एकमे यह काम नहीं होता. १. पदार्थ-कैमिस्ट्री-डाक्टरी-कला-पेन्न-व्यापार-गृह-राज्य-संप-विद्या, और सदाचार-नीति-धर्मभावना-शौर्य-स्वत्व-स्वध-मानमान और स्वदेशाभिमान यथाशक्ति स्त्रि और संता नों के अवश्य भिखाना चाहिये. संक्षेपमें जो कुछ करना चाहते हो सो कन्याओं [स्त्रियों] को भिखा देना चाहिये. २. काननकी नावाकिकी उपयोगी नहीं मानी जाती है, इसलिये अत्युपयोगी राज्यनीति [कानून] भी उनको भिखाना जरूरी है. ३ परभाषामें जितनी विद्या-हुनर-कला-है, वे स्वदेशभाषामें करके विद्यार्थियोंको भिखाये जावें तो बहुत जछ

दी सीख सकते हैं. ४ परभाषाभी सीखना और सिखाना चाहिये; परंतु " जिसकी भाषा उसका धर्म" यह नियम यदि रखके योग्य प्रकारमें उपयोग लेना चाहिये. तद्वत् जब विद्या-कला-सीखनेकेलिये परखंडोंमें जावें तब भी यह नियम ध्यानसे बाहिर न जाना चाहिये. ५ जिनके बिना जीवन न होसके वेसे पदार्थों [अनाज वगैरे] पर कर न होना और विशेषतः अनुपयोगी-मोज शोकवाले-हानीकारक [शराब-कुव्यय-वगैरे] पर कर विशेष होना, प्रजाको लाभदायक है. ६ बुद्धिको जब तब क्षीण करनेवाले और प्रफुल्लित न होने देनेवाले कारणोंके अभाव करनेमें योग्य उपाय होने चाहिये. ७ राजा प्रजाके प्रतिभूल कर्मीभी नहीं वर्तना चाहिये, किंतु उभयको जो लाभप्रद उपाय हों वे सोचके प्रसिद्ध करने चाहिये. ८ एक दूमरेके लाभके विरुद्ध वर्तन अघटित है ९ अपना और परका दुःखसुख समान समझके व्यवहार करना उत्तम है. १० वर्त्तमानमें विशेष संतान पैदा करना दुःखका हेतु है. ११ जब तब सेनामें अमुक वर्षतक नोकरी न करे, किंवा स्त्री संतानके पालन योग्य हुनर-धंधा वा विद्या संपादन न करे, वहांतक पुरुष का विवाह न हो; किंतु स्वयं कर्माके विवाह करना उत्तम प्रकार है. बनसके तो यह बात कानूनमें पास कराना चाहिये. १२ वीर्यका सृष्टिनियमविरुद्ध वा कोई प्रकारसेभी व्यर्थ व्यय न हो, ऐसे उपायोंपर ध्यान देना उचित है. १३ यदि आर्य राजा और राज्य (प्रजा) की मिलकीयतका प्रसिद्ध प्रकारसे विभाग रहे तो, प्रजाका धन अन्यथा (व्यर्थ-मोज शौकमें) बरबाद न होसके, राज्य करजदार न हो, और प्रजाको आपत्कालमेंभी दुःख न हो.

(१६) एक कौळी तकके छोकरी छोकरोंकोभी दिनको वा रातको विद्या पढाना चाहिये. बालकको उनके कुदरती तंतु ओर शौककी परीक्षा करके तदनुसार हुनर-विद्या वगैरे सिखाना उचित है, अन्यथा शिक्षण निरूपयोगी जैसा है. ओरभी एसी प्राइवेट स्कूलें खोली जांय वा नियत समयपर एसा शिक्षण हो के, जिससे ८ वर्षसे लेके २५ वर्षकी उमर तकके दरमियान, मगज स्वतंत्र बने-स्वयं विचार निकालने ओर वर्तनेकेलिये शक्तिमान हो. तद्वत् धर्म, एकता, शिक्षक पाठशाला ओर शक्ति-उत्साह-उद्यमवर्धक-आरोग्यता रक्षक कसरत शालाओंका विस्तार करना उचित है.

उपदेशक स्कूल खोलके उपदेशक तैयार किये जाके उपदेशार्थ देश देशांतरमें भेजे जांय तो उत्तम फल होसकता है.

(शंका) द्रव्यके बिना कोइभी काम नहीं होता, अतः भूखे देशकेलिये तुम्हारा उपदेश व्यर्थ है. [स.] द्रव्य एकत्र करनेके, देशप्रति भिन्न भिन्न उपाय हैं.—यथा आर्यावर्त्तमें आर्य कोममें कुव्यय-निष्फल व्यय बहुत है*, सभा करके उसको बंद करे ओर कुरुडियोंको* निकाल दें तो, किसीको दुःख न होवे एसी प्रकारसे, बहुत कुछ द्रव्य एकत्र होसकता है. परंतु जहां द्रव्य विना जो कार्य होसकते हैं [बाललग्न बंद करना, जरूरत कम कर देना इ.] वेभी नहीं करते, उस देशकी दुर्गति क्यों न हो ?

(१७) नीति-सदाचारके हेतु 'धर्म'को प्रजा, ओर 'विद्या'को राजा चलाना चाहता है, इन दोनों [धर्मादि]को दंडकी अपेक्षा है.

* प्रसिद्ध ग्रंथ 'व्यवहारदर्शन' ओर 'भिक्षुकनिबंध' देखी.

(१८) अपनी कोमकीही उन्नति वास्ते कोशिश करना-सिर तक देना, यह किसी एकदेशी वा द्वेषीका मत है, परंतु एसा होनेसेभी सत्पुरुषोंको संतोष नहीं होता; क्योंकि वे सत्यके घातको सहन नहीं करसकते; इस लिये जो सद्धर्म है ओर जो रीति नीति सर्व मनुष्योंको देशकालप्रति सुखद हैं-वे, वा जिस कोममें वेसे विशेष हों उस कोमकी उन्नति करनेमें सबको कोशिश करना चाहिये. यथा प्राचीन आर्य कोमके धर्म-नीति-रीति*. यदि उसमें वर्तमानदृष्टिसे कोई हानीकारक रीति हो तो उसको त्याग करनेमें ओर अन्य कोमोंमें कोई उत्तम प्रकार हीतो उसके ग्रहण करनेमें आग्रह रखना उचित है; इस-

* परिशिष्ट पृष्ठ ३४९ में शंका समाधान ओर इंग्रेजी नोट देखो. तथा—

* Soil of Ancient India, cradle of humanity, hail ! hail, venerable and efficient nurse whom centuries of brutal inyasious have not yet buried under the dust of oblivion. Hail ! father-land of faith, of love, of poetry and of science ! May we hail a revival of thy Past in our Western future !

M. Louis Jagolliot.

(अर्थ) वृद्ध भरतखंडभूमि ! पुरुषत्वका पालणा ! तुझे वंदन [नमस्कार] हे. सैंकड़ों वर्षके निर्दय उपद्रवभी जिसको विस्मरणकी धूलमें नहीं गाड सके हैं, वेसी पूज्य ओर समर्थ माता ! प्रणाम ! श्रद्धा वा सत्यकी, प्रेमकी, कविताकी, ओर शास्त्रकी पितृभूमि, तुझको नमता हूं, तेरे भूत कालकी खूबी, हमारे पश्चिम (युरोप) के भविष्यमें सजीवन हो, एसा मांगते हैं ! !

लिये आर्थ वगैरे कोशोंको तन-धन-मनसे इस उत्तम पक्ष
भजाने और खलानेमें उद्यत होना चाहिये.

(१९) जब सुखाधाम मात्रसे दुःख उठाना पडता है
तब ठगी—संत्र अंत्र-जपार-कीमिया-रमल-केरल-ज्योतिष-
फलादेश-प्रारव्यनालका आधार-छल-असत्य-कपट-धि-
ध्या श्रयोंकी प्रवृत्ति-इंद्रजाल-भूत-पीर-पंगवर-अवतार-ज-
हसेवन-भीख मांगना-अनुचित राग रंग-खेल तमाशे-
नशे-दुर्व्यसन-कुव्यय-कुरुठी-कुश्रद्धा-स्वार्थदृष्टि-अविद्या-
असंभूति सेवन—इत्याद असदाचारादि करना पडता है [जिसके
के वर्त्तमानमें है.] इस प्रकार जब अत्यंत भूखे मरने लगते
हैं तब उन्नतिके चक्रमें आते हैं. क्योंकि फूल खिलता है
नाश होने वास्ते, ओर दुःख हुये विना संप उन्नति के ख-
याल पेदा होना कठिन है, जरूरत आप सिखा लेती है.

(२०) जो किसीको जीवतेही गम्यागम्यरूप "यथार्थ
सत्य"पर पहुँचने, वा राग, द्वेष, हर्ष शोक, रहित हुये 'नि-
ष्काम उत्तम प्रवृत्ति ओर परोपकार' [अपने अंग-मनुष्यमात्र
का श्रेय] करनेकी इच्छा हो तो, वीर्य-बुद्धि-पदार्थविद्या-
सदाचार-निष्कामता [कर्मफल त्याग] संपादन करके, विवेक
का खड्ग ओर वैराग्य [अन्य इषणाका त्याग] का बकत
र धारण कर, मन निरोधका अभ्यासी हुवा, निवृत्तिपूर्वक
सद्गुरु [विद्वान-सुद्धिमान-सदाचारी-जितेंद्रिय-निस्पृहि-स-
खवक्ता-वैराग्यमान-विवेकी-दयालु-परोपकारी-शिष्यको इ-
च्छा पूर्ण करधैर्य-ओर यथार्थ अनुभवी] को, कितनेक
काल श्रद्धासुक्त सेवन करना चाहिये. तब पूर्णकाम हुवा
सर्वको अपना अंग समझेगा, परकी उन्नतिही अपनी उन्नति
है, एसा ध्यानमें आजायगा, ओर उत्तम प्रवृत्तिके खड्गद्वारा

परंतुःखभंजनमें प्रवृत्त होगा.

(२१) किसी व्यक्तिका नाम लेके दोष कथन-खंडन-निंदा करना उच्च मार्ग नहीं है-किसीके मन-लागणीको दुःखाना-मूर्खाई, पाप है. जिस सामग्रीमें दोष जाय उसका प्रतिपादन, और जिससे दोषोंकी वृद्धि हो उसका खंडन-निषेध करना नादुरस्त नहीं. जिसके त्याग ग्रहण करनेमें श्रोता स्वंत्र हो उस विषयके [यथा बाललग्न-ब्रह्मचर्य-सत्य] दूषण भूषण स्पष्ट कहना ठीक है, सर्वमान्यका मंडन और सर्वअमान्यका खंडन करनेमें हानी नहीं है. जहां कहीं होमियोपेथिकी तरह रोग बढाके शांति करनेकी आवश्यकता हो वहां वेसा करें; परंतु सभ्यता-नीति-हित-प्रेम-और सत्य का त्याग नहीं करना चाहिये. इत्यादि प्रकारसे यथा देश काल योग्य प्रकारसे उपदेश होना चाहिये.

(२२) वंस्तीकी वृद्धि होनेसे आर्यकोमकोभी देश बदलाना और परसंसर्ग होनेसे धर्म बदलना पडेगा, इसलिये आर्यधर्मफौलोसौफी सिखाना चाहिये, वा तो स्वत्व और स्वदेशाभिमान पेदा कराना योग्य है. इस प्रकार अन्य देशवासियोंको ध्यान देना चाहिये. इस प्रसंगपर यह बात याद रखने जैसी है के, धर्म-पंथ [मजहब-रीलीज्यन] और मतके लक्षणमें अंतर है. परंतु व्यवहार-नीति-धर्म समीप हैं.

(२३) सुवर्ग-चांदि वा प्रबंधमात्रकी अपेक्षा न रहे और प्रजा यथेच्छा जिंदगी भोगे, एसा मार्ग कोनसा है? सर्वमें सद्धर्मकी भावना पेदा होजाना. वा परस्परके दुःख-सुख समानताकी समझण हुंये तदनुसार वर्तन.-किसीके तन-

१ यथा अद्वैतादर्श ग्रंथका पूर्वपक्षी भाग होमियोपेथिका आरंभ जैसा प्रयोग है उत्तरपक्ष फलवत्.

मन-धनका न दुःखानेकी रूढ़ी डालना-असत्य रहित सत्य पर्वक संप होना-इ.

जो ऐसा होजावे तो एक पत्र [पालनपत्र-व्यवहारपत्र-क्यार्ड] द्वारा सर्व व्यवहार उत्तम प्रकारसे चल सकता है. परंतु वर्तमानविषे यह बात किसी देशकोभी नसीब नहीं है, अतः ऐसे असंभव वा दुष्प्राप्त मनके लड्डुको शून्यसे आवृत्त करते हैं.

(२४) जिसका उपादान बिगडा [रजवीर्य निर्बल-माता पिता विद्याहीन] हो, जो द्रव्यहीन-विषयी-रोगी-आलसी-कायर ओर भूखा हो वोह धर्मभावना, धर्माभिमान, स्वत्व वा मानका पात्र होसकता है? धर्मात्मा तत्ववेत्ता बन सकता है? निष्काम वा तत्वविद्याका अधिकारी होसकता है? कभी नहीं. यथा वर्तमानमें आर्यावर्त देश है! एसेको तो अभी शरीर-वीर्य-बुद्धि-विद्या-हुनर-धन ओर संप बलकी प्राप्तिके लिये कौशिश करना चाहिये.-ब्रह्मचर्य ओर गृहाश्रम सधारनाही योग्य है. अन्यथा अपने पूर्वजोंके उत्तम मार्ग ओर उन्नतिको नहीं पासकता.

(२५) वर्तमानकाल बीज शोपने-संस्कार डालनेका है, सो पचास वर्षमें झाड होके फल फूल लगेंगे, उसको संतान खाके तृप्त होगी-सुख पावेगी; एसी लंबी-गंभीर दृष्टि रखी जाय तो कुछ कर सकते हो ओर करोगे तो कुछ हो सकेगा. व्यर्थ बकवाद करके कालक्षेप करना मिथ्यालाप है. आप लायक हुयेविना परके मुख ओर फर्नको दोषरूप वा द्वेषदृष्टिसे देखना एक प्रकारकी भूल वा हलकाइ है.

(२६) जिस बातकी इच्छा हो उसकी प्राप्तिके लायक प्रथम अपनेको बनाना चाहिये, तब मिलसकेगी. अन्यथा तृष्णा करना व्यर्थ है

(२७) अत्यंत अज्ञ और तज्ञ उपदेशके योग्य नहीं; विचले वर्गके लिये यथादेशकाल स्थिति-अधिकार उपदेश कर्तव्य है। [यथा कहीं एक विषयका खंडन, कहीं उससे उपेक्षा वा खंडन करना पड़ता है] अन्यथा उत्तम फल नहीं आता। बुद्धिमानको स्वयं विचारणीय है।

(२८) उत्तम पायेवाला उत्तम मकान पुराना होने से छिद्रवाला हो गया हो तो, उसकी मरमत करना चाहिये, पूर्ण सामग्री नहीं मिले वहां तक उत्तमको वही ढाना चाहिये; नहीं तो हानी-दुःख होना संभव है।-इसके उदाहरणमें प्राचीन और नवीन आर्यधर्म-व्यवहार-नीति वगैरेको समक्षमें रखते हैं।

(२९) अनुचित-असंभव भावना-श्रद्धा-विश्वास उठानेसे अत्युपयोगी उचितकाभी अभाव हो जाता है, और उचितकी अति अनुचितपर लाती है, अतः 'योग्य-संभव भावनादि' पेदा करनेके लिये विचार पूर्वक समुक्त उपाय लेना चाहिये; क्यों कि अज्ञोंको अन्य आश्रय नहीं मिलता।

(३०) अनुद्यमी-अनुपदेशक जंगलमें रहने चाहिये; तो भूख उनको उद्यमी करे भीख मंगोंको उपदेशक करना इस काष्ठमें प्राप्त है। भीख मांगे विना निष्काम उपदेश ही तो उत्तम फल हो सकता है। अति फीलोसोफर उपदेशक बने योग्य नहीं रहता।

(३१) देशहित-देशोन्नति क्या ? इस विषे अनेक मत हैं। हमारी दृष्टिमें सर्वको उनकी योग्यता अनुसार "इ-
कालकालमानक" देशश्रेयका लक्षण है। इसका विस्तार*
 * महात्मने बहुत प्रकारसे समझायाथा, परंतु कितनेक कारणसे नहीं लिख सका।

स्व स्वरूपके यथार्थ ज्ञान होनेपर " मैं क्यों " इसके समाधानका निवेडा तथा यह [ईश्वर-जगत्] क्यों ओर केसा ? इस प्रश्नका समाधानभी होजाता है.

मेरी शंकाको सुनके वे कहने लगे कि, ओरभी कुछ ? मैंने कहा हां. निदान उन्होंने मेरा पंथ, श्रम ओर प्रश्नाशय तथा शुद्ध जिज्ञासा पहिछानके पूर्वकीहुई^१ अनुबंध सहित कितनेक ग्रंथो [अद्वैतादर्श, न्यायनाटक, जडोजड, बुद्ध बुद्धि] की मूल नोट^१ (यादी) सुनके विलक्षण हास्य किया;^२ शनैः शनैः उनके गांभीर्य ओर गौरवयुक्त स्वतंत्र,

१-शोधक-कालमें बनाता रहताथा. कितनेक ज्ञानवान कहाते हुये गृहस्थ, साधु, संन्यासी, फकीर, ब्राह्मण, विद्वानोंके समने, शिष्य समान-जिज्ञासु भावसे-सुनाता रहा; परंतु मुझे यथार्थ संतोष हो, एसा उत्तर नहीं मिलताथा. कितनेक माहात्माओंने उत्तरमें उपरामता बताई. कितनोंकेने " तुमअभी योग्य नहीं हो," एसा उत्तर दिया. कितनोंक महापुरुषोंने कुछ उचित-योग्य संमतिदी. कितनेक विश्वासीभक्त-आख बंध करके कोटडी (गुफा) में बैठनेवाले-कितनेक स्वार्थ, प्रतिष्ठाआकार हुये कथा वांचनेवाले-कितनेक शुष्क बाचाल मिले,-उनके मुखमेंसे नास्तिक, भ्रांत पदके सिवाय उत्तर नहीं मिलताथा; सो नोट.

२-कहने लगे कि अधुरा घडाही छिलकता है, भरा हुवा नहीं. जो वहां-किनारे-पर नहीं पहुँचा, वही खंडन मंडन-बकबक करता है. जो वहां-अगम्य धामपर पहुँच गया, उससे खंडन मंडन तो कहां किंतु वहांका गुप्त भेद-रहस्यभी नहीं कहा जाता-गम्य है वा अगम्य है, एसाभी नहीं कह सकता. जो बकबक करता है वा विषयको न जानके किसीकी परीक्षामें उतरता है, उसको समझो कि यह कुछभी नहीं जानता-असल रहस्यपर नहीं पहुँचा.

यथार्थ, नाना प्रकारके थोड़ेही वाक्यों [उपदेश] ने उस यथार्थ अनुभवी मूर्त्तिकी ओर (प्रभा-भव्यता-शक्ति-प्राण-तेज-संकल्प) ने मेरे उपर भारी असर किया उनके महत्त्व^३ वा कृपासे^४ जो कुछ मेरी आशाथी, सो जिज्ञासा और अधिकारानुसार पूर्ण हुई. उत्तर न मिल न होसकने जैसी पूर्वोक्त शंकाका अकथनीय समाधान उत्तर मिलेविना, होगया.—मेरे संशय-असंभावना (जैसा कि तू हे) ओर जो अधिकारीप्रति यथावत्-यथा अधिक योग्य कहता हे ओर अपनेको समझता हे कि में कुछ नहीं जाता, उसने कुछ समझा हे. यथा वैद्य अपनेको पूरा वैद्य नहीं मानता

३-सहवास, परीक्षा पीछे ज्ञात हुआ कि, यह माहा संस्कृत इंग्रैजी, फारसी, अरेबी, ओर बंगाली भाषामें कुशल, -दार्थ, अर्थ, रसायनादि ओर शास्त्र तथा अध्यात्म विद्यामें पारंगत ज्ञानमूर्त्ति, बुद्धिमान चतुर, प्रवीण, कर्त्वा, गंभीर, धीर, दया दिव्य, निर्मल, संयमी, अरिहंत (राग द्वेषादिरहित, निमनिमो जितेंद्रिय), प्रत्येक शंकाका यथायोग्य-सयुक्त समाधान करने वाले, वैराग्यवान, निर्जन देशवासी, शांत, ब्रह्मविदोत्तम, पूज्य, महायथे. (यह मेरी दृष्टिकी परीक्षा हे, मुझे एसा भासतेथे.)

४-फकीरोंमें प्रसिद्ध हे कि “ उपदेशविना, गुरु अप दृष्टिमात्रसे वा शिष्योंको छातीसे लगाके, मूर्च्छित करके [अनुवृत्ति वा विश्वदृष्टि करके] कुछ दिखाते वा बताते ओर अपनी च्छानुकुल उसका निश्चय वा दृढता करादेते हैं,—सो विश्वासमा हे, एसा करनेसे शिष्य-विधेय-की हानाभी होजाती हे.—य कोई देवाना बनजाता हे, कोई शून्य होजाता हे (जिनको अ लोक ओलिया कहते हैं) इत्यादि कदाचित् वोह इष्ट-यथार्थ शिष्य-हो ओर तवज्जह-अनुवृत्ति-विनिमय-का असर निकष्ट न

रीत भावनाका अभाव हुआ। मनुष्य ज्ञातव्य कर्त-
व्यका अवधिफल^६ मिला होय नहीं, एसा समझ बेटा^६.
[ओर आगे चलनेका पंथ सूझा]में आश्चर्यमग्न-बेवकूफ-हुवा. उन
नोटोंको फेंकने लगा कि वे महात्मा हंसके मधुर वाक्यों,
से समझाने लगे कि यह^७ (....) वोह^८ (....) भिन्न हे,^६ अतः

निबडे तो, शिष्यकी हानी नहीं होती; तथापि इष्ट विषय विश्वा-
सरूपसे ग्रहण रहता हे-साक्षात् दृढता पूर्वक नहीं. ” एसा प्रकार
इस कृपाका अर्थ नहीं समझ लेना चाहिये; किंतु उससे भिन्न प्र-
कार-सर्वमान्य रीति हे. ९-यह कथन वा मतव्यं मुझ मोहितकी दृष्टिसे
मान्ना चाहिये. ६-विश्वासी, अज्ञ, मूर्खका उदाहरण हे. ७-प्रचलित
धर्म, कर्म, व्यवहार, संप्रदाय, -विषयरूप जगत् जो कि मन वाणीके
गोचर हे-प्रकृतिमात्र. ८-प्रकृतिभिन्न अकथ, -अवाच्य, -त्रिगुटि (तम,
प्रकाश, भाव, अभाव, संबंध, भेद, संशय, यथार्थायथार्थ बुद्धि, मन,
“ ज्ञातासे ज्ञेय भिन्न हे ओर सर्व ज्ञान सापेक्षक परिच्छिन्न हैं ” एसा
जो जानता हे, प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रत्यक्ष, अनुमान, दुःख,
सुख, ज्ञातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व, ज्ञान, शून्य, अपरोक्षत्वादि) जिसके
प्रकाश्य-जिससे प्रकाशित हैं, -नेतिसेभी पर, -निरपेक्ष ज्ञान-चित्-
स्वरूप, -अगम्य, -एसा स्वप्रकाशस्वरूप. पर.

९-यद्यपि प्रस्तुत विषय सायन्स, फिलोसोफी वगैरे किसी
विद्याका क्या, किंतु बुद्धि-मन-वाणिकाभी विषय नहीं हे; तथापि
ब्रह्मविद्या-फिलोसोफी-के प्रतिक्लृभी नहीं हे. प्रत्युत् ब्रह्मविद्याही
उसके समीप पहुँचाने योग्य हे एसा व्यवहारमात्र कह सकते हैं.
थियोसोफीस्ट किंवा अन्य कोई पक्षकार-जो एसा कहते हैं कि
“उस विषय (पारमार्थिक विषय-सूक्ष्म सृष्टिके विषय-अदृष्ट वि-
षय-लॉगॉस-ब्रह्म वगैरे) को फिलोसोफी-योगयुक्त परीक्षक ढाहे
मित्र-नहीं जानसकते, -फिलोसोफी वा तत्वविद्याकी यहाँ गम नहीं

श्रमको क्यों गुमाता—निष्फल करता है ! तुम्हारी शंका : कथन, यथार्थ—वास्तविक तत्वज्ञोंके विपरीत वा मुख्य रहस्य के बाधक^{१०} किंवा खंडन मंडनकारों समान शब्दमात्र अर्हकारक तो नहीं हैं; इत्यादि उपदेश सुनके इस विषयको निचारपर छोड़के प्रत्युपकारमें साष्टांग प्रणाम सिवाय कुच्छ पाके लज्जायुक्त दंडवत् प्रणाम करके आज्ञा मांगी. उस समय परोपकारार्थ—[संस्कार विस्तारार्थ] मुझे कुच्छ उपदेश किया, उस गंभीर उपदेशका सारमात्र यह है:—



इत्यादि; ” यह बात सर्वाशमें मान्य नहीं होसकती. अन्यथा : सकी गम्यता वा अगम्यता तथा उसके स्वरूपकीही सिद्धि नहीं हो सकती. ओर वस्तुतः तो यूं है कि नित्यप्राप्त—उपयोगमें आने व शब्द—रस—रंग—किरण—आकर्षण—रस—गंध—अभाव—ज्ञान—इत्यादि पदार्थोंकाभी यथावत् स्वरूप नहीं कह सकते, तब उसके संबंधमें तो क कहा जासकता है; एसा लक्ष्यालक्ष्य है.

१०—वेदोपनिषद्, गीतासार, योगादि वा योग्य ग्रंथ और अनुभवी योगी विद्वान महात्माओंके सिद्धांत—विशेषतः हम दृष्टिसे सर्व मनुष्योंको माने योग्य सुबोधक उपनिषद्गत उस अंतिम रहस्यके (कि “ जो वाद विवाद—कथन श्रवण—लिखने करने—में नहीं आता ओर न लौकिक धर्म व्यवहारका विरोधी ओर न उनका विषय है; किंतु अधिकारी पुरुषोंको महात्माओं कीतिविशेषसे योग्य गुरुद्वारा हृदयमें मिलता है.—किंवा विवेकराम्य—योगयुक्त अधिकारी पुरुषही स्वयं पासकता है, एसी परंपरा प्राप्त होने योग्य है.—जाति, मत, वर्णाश्रमादि भेद पर उसका अधिकार निर्णित—नियत—नहीं है ”—तिस उक्त सिद्धांत—रहस्यके) विरुद्ध नहीं है.

न लिखके इतनाही जनाना बस हे के, यथाशक्ति-यथाक्रम इस दरजेपर पहुँचना योग्य हे. यथा आर्यप्रजाको अभी बड़ी बड़ी बातें-मनोरथ छोडके केवल इतनी बातोंपरही ध्यान देना बस हे:—स्त्रिशिक्षा, ब्रह्मचर्य, कसरत, सत्, उत्तम शिक्षण, विद्या, हुनर, कुरुढीअभाव, भिक्षावृत्ति निषेध, हिम्मत, उद्यम.—एसा होनेसे संप वगैरे उपयोगी-सुखकारक विषय सीखजावेंगे. अयोग्य उदारता-अनुचित शर्म और कुदयाका त्याग करना चाहिये.

(३२) संसार सुधारा-देशहित-श्रेयकोलिये उपदेश बहुत करने लग गये हैं; परंतु कैसे करना, एसा अभ्यास वा प्रचार कोई नहीं करता. श्रोताजन जानते ओर समझते हों तोभी कुछ नहीं करते. जो किसीकी सहायता विना स्वयं करसकें सो बातभी नहीं करते हैं.-यथा निषिद्ध भिक्षादान न देना, बाललश न करना, २० वर्षके पहिले पुत्रको न विवाहने देना, जडपूजाका नकामा स्वर्च न करना, अनुचित मोज शोकमें काल द्रव्य न गुमाना, इत्यादि. एसे कायर देशभक्त नहीं होसकते.

इसलिये अशक्त-आर्यावर्तवासियोंको चाहिये कि वर्तमानमें जितनी ओर जितने प्रकारकी सभा हैं, उनमेंसे योग्य प्रतिनिधि चूटके एक सभा बनावें इस सभामें हरेक ज्ञाति-धर्म-व्यापार वगैरे सभावाले प्रतिनिधि होसकेंगे. इस नूतन सभाका अन्य कुछ काम न होना चाहिये; केवल सर्वमान्य विचार करके आर्यावर्तमें प्रकट करें. ओर उनके चलानेका प्रकारभी प्रदर्शित करें. यथा स्त्रियोंका शिक्षण ओर उसका प्रकार, स्त्रियोंका साधु ओर मंदिरोंमें न जाना, कितनेक मिलके स्कूलके विद्यार्थियोंको एक घंटे

तक व्यवहारनीतिका शिक्षण किया करें, उनको स्व विचार करनेकी शैली पर लावें, फिलोसोफीके रूल सिख प्राइवेट स्कूल और कसरतशाला खोलना. इत्यादि प्रका विचार और प्रचारसे भविष्यमें अच्छा लाभ होगा.

(३३) एसा मत समझौ कें—कोई देवता, दूत, योगेगंबर, ईश्वरका लडका वा अवतार आके तुम्हारे दुःख दू देगा, वा मंत्र जंत्रसे कुछ होजायगा, अगर ईश्वर अपन क्षमा करके सुख देगा. किंतु जो प्रजा, पुरुषार्थ करके ब्र शः उत्तम संस्कारी होजाती हे तो, कोई एक चमत्कारी-वीर-विद्वान्-बुद्धिमान् सहायभूत होपडता हे, एसा ज्ञातव्य

(३४) हरेक विषयको श्वेत और श्याम दो वाजु होती यथा नाना कौमका एक देशमें आके आबाद होना अनिष्ट इष्टभी परिणाम निकालताहे, वा सत्ता हुये द्रव्य मिलनेपस्म शौक और आलस्य; पराधीनता-उभय परिणाम निकलत अतः देश; काल; वस्तु, स्थिति विचारके त्याग ग्रहण कर्तव्य

(३५) राज्जकी रक्षाके विना उन्नति होना कष्टसाध कालसाध्य हे, अतः प्रजाको चाहिये के राजाके कानून [ज्यर्नीति-आज्ञा] के प्रतिकूल नहो किंतु अनुकूल रहना हिये. यथा अर्यावर्तनासी अपने सत्ताधारी केसरेहिंद सेवा-ताबेदारी वफादारीके साथ करते हैं, तबही उन छस्यामें सुख शांतिसे रहते हैं; अपने दोष और अपू जानने लगे हैं-अपने पूर्वजोंके गुप्त धनका खजाना अपनी उन्नति करनेका अवसर पायाहे.

३२, ३३ जब तक उत्तम उपदेशक पेदा न हेसकें वहांतक ति-मेले-त्योहार-मंडली वगैरे प्रसंगपर व्याख्यान देना. उत्तम उप विषयोंके छोटे छोटे ग्रंथ बनाके ग्राम २ और घर २ में मुफ्त देना।

शुद्धिपत्र.

पृष्ठ	लीटी	अशुद्ध	शुद्ध
१	१३	भूषण	भूषण
२	२४	यह मत	जीवन मत
६	१७	युक्ति	युक्ति सहित
८	१	आवर्गे	आवर्गे
११	२५	होगी	होगी
			अनुमिति उसका विषय होजानेसे वीह अनुमानसे परही रहा
१३	३	हैं	हे”
१४	७	विना	विना
	२९	इत्यादि	इत्यादि.
१५	१३	मन	मन, अनुमिति
२०	२३	(वीर्य	वीर्य
	२४) सत्या	सत्य
२५	१३	हैं,	हैं,
२७	१६	मार्ग	मार्ग
११	१७	बीज	, उत्तम रुढी और प्रा- चीन सर्वमान्य सामान्य धर्मके बीज
	२२	परके	परके धर्म—
३६	()	३६, ३७, ३८, ३९, ४०	३०, ३१, ३२, ३३, ३४

अनुक्रमणिका.

विषय.	पृष्ठ.	विषय:
		“पीठिका”
प्रवेशक. (प्र. क.) तत्व विद्याकी महिमा. उसका गेरउपयोग. ग्रंथ प्र सिद्धिका कारण. पठन प्रकारकी सूचना.	१	मंगलाचरण. निर्णयके
	८	पक्ष. ग्रंथरचनेका हेतु और प्रयोजन.
	९	ग्रंथोपयोगी कितनेक पदार्थोंके लक्षण न्यून प्रसिद्ध पदोंका कोश.

ग्रंथारंभ (पूर्वपक्षी).

प्रवेश. वेदांतमहिमा. वेदांत सिद्धांत. सूचना. पक्षाधिकारी.	६	पूर्वपक्षका हेतु. उत्तरार्थ सूचना.
---	---	------------------------------------

जीव ब्रह्मकी एकतामें प्रमाण दर्शन १

प्रत्यक्षाभाव. संस्कारी	११	शब्दप्रमाण विचार.
वृत्तिका अभाव. श्रुति से विशेष. पृ ६०		महावाक्य वेद वाक्य हैं वा नहीं ?
ब्रह्ममें लिंग लिंगी भाव न होनेसे अनुमानका अभाव. और अनुपयोग.		उपनिषद् वेदरूप, स्वतः प्रमाण वा ईश्वर कृत हैं वा नहीं ? इसविषे विचार. २९ विकल्प, उपनिष
पृ. (२९० की नोट)		

- | पृष्ठ. | विषय. | पृष्ठ. | विषय. |
|--------|--|--------|--|
| | दोंकी स्थिति, काल और उदाहरण. | | प्रमाण हे वा न |
| १७ | वेद अपरा विद्या हे वा परा विद्या हे ? | ॥ | वर्तमानके हिंदु स्वतः प्रमाण ओ वत, मन्वादि ग्रं माण मानते हैं व |
| २२ | उक्त विकल्प कौनसे उ पानिषद् वास्ते हैं ? | ३२ | एकता मानना वा क्या ? |
| २३ | उपनिषद् परतः प्रमाण हैं वा नहीं ? | ३३ | वर्तमानमें एकत उचित हे वा प्रति वेद विरुद्ध वर्त्तन दाहरण हैं वा न |
| २४ | वेद प्रमाण प्रसंग. | ३५ | वेदेतर ग्रंथ क्या माण माने जाय |
| २६ | वेद अनादि हैं वा नहीं ? | ३६ | कोई वेदकी निंद करता हे ? |
| ॥ | अपौरुषेय हैं वा पौरुषेय ? | ३८ | यथार्थमें संशयक क्या ? |
| २७ | वेद ईश्वररचित वा प्रेरित हे वा नहीं ? | ३९ | वेदोपयोगका अर्थ |
| ॥ | असत् प्रचारका हेतु क्या ? | ४० | वेद ग्रंथकी म कारण. वेदोक्त हे वा नहीं ? एव धक वाक्योंका उ |
| २९ | वेद ईश्वरकृत वा मनुष्यकृत ? | ४३ | शंकराचार्य और नंद स्वामिके कि वाक्यार्थ. वेदार्थ |
| ३० | जैमिनि आदि ऋषियों की मान्यता क्या ? प्रस्तावनामें पेज (२२)भी देखो. | | |
| ॥ | ईश्वर प्रेरित होनेमें क्या प्रमाण हे ? | | |
| ॥ | नवीन वेदांतियोंकी रीतिसे वेदकी सत्ता. | | |
| ३१. | जीव ब्रह्मकी एकतामें | | |

- | पृष्ठ. | विषय. | पृष्ठ. | विषय. |
|--------|---|--------|---|
| | कनेका कारण क्या ? | | वा नहीं ? |
| ४७ | वेद परतः प्रमाण हे वा नहीं ? महावाक्योंके द्वैत, अद्वैतबोधक अर्थ. | १४ | बाध समानाधिकरण सिद्ध-मान्य-वा नहीं ? |
| ४८ | महावाक्योंके अर्थ निर्णय करनेके श्रमका क्या फल हे ? | ५५ | } प्रतिबिंबका उपादान
८७ } कोन हे ? वोह बिंब वा काच वा किरण वा अंतरिक्षमें लय पाता हे वा किसमें ? नभका प्रतिबिंब-आभास होता हे वा नहीं ? |
| ४९ | विश्वाससे एकता मानी जासकती हे वा नहीं ? शब्दकी लक्षणा वृत्तिसे मान्य हे वा नहीं ? | ५६ | |
| ५१ | ब्रह्म वा जीव ब्रह्मकी एकता किसीके विषय-लक्ष्य-होसकते हैं वा नहीं ? | ५७ | एकतासे इतर प्रसंगमें वेदकी प्रमाणता हे वा नहीं ? |
| ५२ | “ अहंब्रह्म ” यह ज्ञान सच्चा हे वा झूटा हे ? ब्रह्म, अपनेको नहीं भूल सकता; यदि भूले तो उसका परिणाम क्या ? | ५८ | उपमान, अर्थापत्ति प्रमाणसे एकता होसकती हे वा नहीं ? तद्वत् अभाव प्रमाणसे ? |
| ५३ | “ ज्ञाता ओर ज्ञेय परस्पर भिन्न, ” इस नियमके विरुद्ध ब्रह्म वा जीव वा किसीकोभी अपना ज्ञान होसकता हे | ५९ | एकतामें अनुभवाभावहे वा उसका भावहे ? (७७-८२) |
| | | ६० | अनुभवके आश्रय प्रत्यक्षमें दोष हे वा नहीं ?
पृ. १०६. |
| | | ६१ | प्रमाणका प्रमाण हे ओर |

- पृष्ठ. विषय. पृष्ठ. विषय.
- मान्य हे वा नहीं ?
- ” किसी आप्तका प्रमाण देके उस विषयको सयुक्त सिद्ध नकरसकनेसे
- ६२ लक्षणा, जीववाद, अपरोक्षत्व. दर्शन
- ६३ एकताबोधक वाक्यार्थ की लक्षणा प्रकार.
- ६४ लक्षणाका विचार. स्वप्न-वत् मिथ्या.
- ६५ } लक्षणाके परिणामसे ए-
- ७४ } कता हे वा नहीं? अवच्छे-
द, आभास वा प्रतिबिंब-
ब बाद मानके लक्षणासे
एकता हे वा नहीं ?
- ” उद्दालकादि मुनिके रहस्यकी अज्ञातता.
- ७५ } बोध्य संबंध लक्षणासे
क } एकताका अबोध वा
बोध ? तद्वत् अन्य लक्ष-
णासे?
- ७६ लक्षण विनाकी लक्षणासे एकता हो वा नहीं?
- ७७ } अनुभवकी परिभाषा-
- ८२ } सेभी एकता हे वा नहीं?
- ७८ शब्दमें अर्थ जन शक्ति हे वा नहीं ३३१
- ७९ तद्वत् रसोत्पादक स्वर छंदादिमें ?
- ८२ } तर्ककी प्रति-
- १४४ } वा अप्रतिष्ठा
- ८३ शंका समाधान : एक जीववाद-दृष्टि शिवाद [१८६.]
- ८५ क्रमशः उसका विवृत्तिका शरीरसे न
- ८७ } प्रतिबिंब (आभास
- ६९ } द और बाधसधिकरण समीचीन वा नहीं ?
- ८८ स्वप्नसृष्टि और उषणमें विचार.
- ८९ अपरोक्षत्व. एकत

पृष्ठ. विषय.

वा अगम्य ?

१ जीव ब्रह्मकी सिद्धि वा असिद्धि ?

अपरोक्षत्वका अकथपना.

२ वृत्तिव्याप्ति, फलव्याप्ति की प्रक्रियासे एकता सिद्ध वा नहीं ?

२४ प्रकारांतरसे एकता दर्शन ३.

॥ नवीन वेदांतियोंका जीव सादिसांत हे वा अनादि ?

किरानी, कुरानी, पुराणी वा हरकोई पक्षके अनुसार जीवका स्वरूप माननेसे एकता होसकती हे वा नहीं ?

जीव=ईश्वरका संकल्प-शक्ति-श्वास-गुण-अंश-सोपाधिक अंश; वा दीपक प्रभावत्, दीपकसे दीपक होके दो होना ओर मिलनेपर एक होजा

पृष्ठ. विषय.

२३ महावाक्य एकताबोधक ही हैं, एसा माने हुयेभी मोक्ष प्रयोजन सिद्ध होता हे वा नहीं ? ब्रह्म, जीव वा उनकी एकता, यह दुःखः समान साक्षात् होने योग्य हैं वा नहीं ?

ना, जलद्वारा सूर्यके प्रतिबिंबका चमकारा दीवाल उपर पडता हे उस समान, चेतनका प्रतिबिंब वा आभास, सत् चित् आनंदके साथ क्रमशः असत् जड दुःखकी उत्पत्ति स्थिति लयरूप अवस्था, सत् (माया) चित् (जीव), आनंद (ब्रह्म) रूप, वा कीटभृंगवत् तद्रूप होना, मानके एकता होसकती हे वा नहीं ?

१०५

ईश्वर-जीव दर्शन ४.

ईश्वर सिद्धिमें प्रमाण हे वा नहीं ?

पृष्ठ. विषय.

१४३ क-विश्वासी (यहूदी, इरानी, किरानी, कुरानी, पुराणी कबरे) के अंतव्ययमें विचार.

१४३ ख-ईश्वर हो वा न हो परंतु उसका मानना उत्तम फलप्रद है. तद्वत् एकता हो वा न हो,

१४३ ङ एकता शैली दर्शन ५.

१४३ च-एकताकी शैलीके परिणाम.

शंकराचार्यकी विदोषता. विशिष्टाद्वैतकी एकता.

१४३ ज-नवीन उत्तम शैली

१४५ ब्रह्मसत्यम् जगत् मिथ्या दर्शन ६.

१४५ शंकरकी फिलोसफीकी प्रशंसा, समीक्षकका उद्देश ब्रह्म सत्य, जगत् मिथ्या.-इस पक्ष विषे विचार.

१४८

श्रेय दर्शन ७.

,, नवीन वेदांतपक्षसे श्रेय हे वा नहीं ?

१५० अनादिको सांत, सांतको अनादि मानने

पृष्ठ. विषय.

परंतु उसका मानना उत्तम फलका हतु है इन—

१४३ ग-उभय विषयप्रतिपक्ष विचार. धर्मसूचना. (३५६)

१४३ घ-एकताकी सिद्धि : सिद्धिका विचार.

वास्ते निवेदन.

,, शोधकके लक्षण.

१४४ } तर्क युक्तिकी मान्यता अमान्यतामें विचार

८३ }

विषे विचार,

१५१ अनुपादानजन्यका विचार. मोक्ष मानने

अनादि अनंतकी सिद्धि

- पृष्ठ. विषय. पृष्ठ. विषय.
- दि माननी पढती हे वा नहीं ? १५२ अनिर्वचनीय अर्थकी तकरार.
- १५३ दृश्य कल्पित दर्शन ८
सृष्टिको कल्पित मानना यथार्थ हे वा नहीं ?
- १५६ ज्ञातृत्व दर्शन ९
" ज्ञातृत्वका स्वरूप-किसमे ज्ञातृत्व ? श्रुतिका विरोध. होना, मानती हे' यह मंतव्य ठीक हे वा नहीं? सावयव लक्षण.
- १५९ यूरोपकी फिलोसोफी 'दो वस्तु मिलके तीसरी नवी वस्तु उत्पन्न १६० जीव, ब्रह्म विषे ज्ञातृत्व माने तो निर्दोष वात हे वा नहीं ?
- १६२ ज्ञानाभाव दर्शन १० १६२ जीवकी ब्रह्मसे भिन्नता वा?
- " वेदांतियोंके माने हुये एकता ज्ञानसे मोक्ष होसकती हे वा नहीं ? न नाश होसकता हे वा नहीं ?
- १६३ स्वज्ञानाभावसे बंध. ज्ञान निवृत्तनीय माना जासकना हे वा नहीं? प्रतिबिंब-आभास-द्वाराभी अपना यथार्थ ज्ञान नहीं होता. १६६ तद्वत् अन्योऽन्यसे ? कतकरेणु वयेरेके विषय दृष्टांत इस पक्षके योग्य हे वा नहीं? कारण नाश हुये कार्य शेष रहता हे वा नहीं ?
- १६५ स्व ज्ञानसे अपना अज्ञा १६७ अपना आप नाश करसकते हे वा नहीं ?

- पृष्ठ. विषय. पृष्ठ. विषय.
- ” अपना अपनेको अज्ञान नहीं होसकता, यह बात कहीं तक ठीक है ?
- १६९ **श्रणव दर्शन ११**
- ” वेदांत श्रणवसे उस पक्षानुसार फल होताहे वा नहीं ?
- १७० **माया स्वरूप दर्शन १२**
- ” माया—विभु. सावयव, निरवयव, एक रूप वा समूहात्मक, सत्य, असत्य, कल्पित, अकल्पित, भाव अभाव, वगैरे रूप हे किंवा उभय रूप हे किंवा इनसे विलक्षण अनिर्वचनीय हे ? इस
- विषयका विचार ओर परिणाम.
- १७२ मायाको अनिर्वचनीय माननेमें कोई दोष आता हे वा नहीं ? वेदांत मान्य मोक्ष सिद्ध वा असिद्ध ?
- १७३ **उपाधि दर्शन १३**
- ” ब्रह्मकी उपाधि—माया अविद्यादिका अभाव होसकता हे वा नहीं ?
- १७४ अहंब्रह्मवगादि सदोष हे वा निर्षोद ? ब्रह्मका ज्ञान होसकताहेवा नहीं ?
- १७५ ब्रह्म सच्चिदानंद स्वरूप हे वा अन्यथा हे ?
- १७६ स्वप्नवत् माननेमें दोष हे वा नहीं ? यह दोष सब पक्षको ग्रस्त करता हे वा नहीं ?
- १७७ **अभिन्न निमित्तोपादान दर्शन १४**
- ” अभिन्न निमित्तोपादान पक्ष सिद्ध हे वा नहीं ?
- १८० शंकराचार्य अज्ञान [प्रकृति] ओर उसके कार्य

पृष्ठ. विषय.

अध्यास-को अनादि अनंत मानते हैं, यह बात ठीक है वा नहीं?

१८१ हरकोई कार्य प्रसिद्ध ७ विभक्ति वाच्य विना होसकता है वा नहीं ?

१८३ अज्ञान स्वरूप दर्शन १५

” अज्ञान-परिणामी, साव यव, एक, नाना हे वा अन्यथा ? एक अज्ञान जगत्का उपादान हो-सकता है वा नहीं ?

१८४ अज्ञान पक्षमें वेदांतियों के मतभेद. पृ. ११९

१८६ वे सर्व पक्ष स्विकारनेसे कोई दोष आता है वा नहीं ?

१८७ अज्ञानको अनिर्वचनीय मानना सदोष पक्ष हे वा निर्दोष ?

” अज्ञान और पूर्व संस्कार का विवेक तथा उस विवेकका परिणाम क्या हे?

१८८ देश कालकी उत्पात्ति

पृष्ठ. विषय.

वेदांतियोंका ईश्वर सा-वयव हे वा अन्यथा ?

१८२ अनैश्वर्यवाद, स्वभाव-वाद सदोष पक्ष हे वा निर्दोष ? तद्वत् न्याय पक्ष सदोष हे वा निर्दोष ?

माननेवालोंके पक्षमें दोष आता है वा नहीं ?

” देश कालादि सामग्री विना स्वप्न समान सृष्टिकी उत्पात्ति नाश मानना सदोष पक्ष हे वा निर्दोष ?

१८९ दृष्टि सृष्टिवाद-पक्ष-निर्दोष हे वा सदोष ? जब उक्त बातोंका निर्णय हो तो उसके परिणाममें नवीन वेदांतियोंका पक्ष सिद्ध होता हे वा उच्छेद ? पृ. ८३

१९१ ब्रह्म, अज्ञानके अन्योऽन्याभाव और संबंधके निर्णयसे द्वैतापत्ति हो-

- पृष्ठ. विषय.
- ती हे वा नहीं ?
- १९२ स्वप्न दृष्टांतके निर्णयसे वेदांतियोंके अनुकूल मायाका स्वरूप सिद्ध होता हे वा नहीं ?
- १९३ अज्ञानजन्य वस्तु वा उसके संस्कार आकार अज्ञानका परिणाम होना,—इसके भेद और विवेकका परिणाम क्या आता हे ?
अज्ञान स्वरूपसे कोई वस्तु हे वा नहीं ?
- १९४ अज्ञानको त्रिगुणात्मक [सत्व. रज, तममिश्रित] माननेसे क्या परिणाम निकलता हे ? यह पक्ष सदोष हे वा निर्दोष ?
- १९५ गुणगुणी वगैरेका तादात्म्य वा समवाय वा संयोग वा अनिर्वचनीय संबंध मानना ठीक—निर्दोष हे वा नहीं ?
- १९६ ब्रह्म, मायाके संबंध और भेद तथा उनकी समविषम सत्ताके निर्णय
- पृष्ठ. विषय.
- का क्या परिणाम निकलता हे ?
- १९८ यदि अज्ञान, जगत् हे, एसा माना जाय तो ब्रह्मकी ओर जो ब्रह्म मानाजाय तो माया, जगत्की असिद्धि मानीजासकती हे वा नहीं ? वा दोनों हैं ? यदि विचित्र सृष्टिका उपादान अज्ञान-माया-हो तो वोह निरवयव मानाजासकता हे वा नहीं ? सावयव मानाजाय तो उसे एक स्वरूप कह सकते हैं वा नहीं ?
- १९९ “मैं नहीं जानता,” इससे वस्तुरूपसे अज्ञान सिद्ध होता हे वा नहीं ? जो सिद्ध होता हो तो अनवस्थादि दोष रहित पक्ष हे वा सदोष पक्ष हे ?
- २०० ईश्वर जीव सृष्टिरूपसे संस्कार द्वारा अभ्यास

- पृष्ठ. विषय.
- अध्यास हे वा नहीं!
- २०२ अज्ञानकी आवरण, वि-
क्षेप-दां शक्ति सिद्ध
होती है वा नहीं ?
में नहीं जानता, मेंहूँ,
मेरी नाक, में नकटा-
इत्यादि विरुद्ध प्रयोग-
व्यवहारका क्या का-
रण है ?
- २०४ उपादेय (भ्रंतःकरण-
अविद्या) अपने उपा-
दान (माया-अज्ञान वा
ब्रह्म) को जान सकता

२०८ अध्यारोप दर्शन १६

॥ अध्यारोपके आरोपक-
की सिद्धि होसकती है
वा नहीं! और जो आ-
रोपक है तो ब्रह्म वा
माया वा इनके कार्य
जीव, ईश्वर, मन-इ-
त्यादि वा कोन है !
इस निर्णयका परिणाम
क्या है! माया अपना
और अपने कार्यका

- पृष्ठ. विषय.
- हे वा नहीं !
- २०५ अज्ञानको अभावरूप मा-
या सदोष पक्ष हे वा
निर्दोष ? शरीर अज्ञा-
नका कार्य हे वा नहीं!
वेदांतियोंमें ज्ञान शब्द
की परिभाषा योग्य हे
वा नहीं ?
- २०६ अज्ञानको 'ज्ञानाभाव'
माया सदोष पक्ष हे वा
निर्दोष?
- २०७ अज्ञान कोई पदार्थ हे
वा नहीं !
- आरोप करसकती हे वा
नहीं! ब्रह्म, मायाका
आरोप करसकता हे वा
नहीं !
- २०८ आरोप माननेसे मोक्ष और
उसके साधनका अभाव
होसकता हे वा नहीं ?
- २१० आरोपवत् अपवादमें वि-
वेक हे.

- | पृष्ठ. | विषय. | पृष्ठ. | विषय. |
|--------|--|--------|---|
| २१० | अध्यास दर्शन १७ | | |
| „ | अज्ञान-अध्यासका कारण होसकता हे-अध्यासरूप नहीं होता, यह क्वात ठीक हे वा? अध्यासी (जीव, मन,)का अध्यास पूर्व अभाव हो तो अध्यासी कोन हे ? अध्यास, सामग्री विना नहीं होता, सामग्री होनेसे द्वैतापत्ति मानें वा नहीं ? | | हीं ?-यह पक्ष सदोष वा नहीं ? सर्वज्ञमुर्त को सामग्रीसे अध्यास का स्वीकार हे, उसपरिणाम क्या आता महावाक्योंकी अपेक्षा होगी. |
| २११ | अज्ञानको अध्यासरूप मानना निर्दोष पक्ष हे वा सदोष ? इसका परिणाम ब्रह्मज्ञानका अभाव हे वा नहीं ? | २१५ | असामग्री अज्ञानकी तूत ओर उसमें विक तथा विचार. |
| २१४ | केवल अविद्यासे अध्यास मानसकते हैं वा न- | २१६ | संवादि विसंवादि भ्र का निश्चय न होसक हो वहांतक सत्य म जाय वा क्या ? अति त्ति विना भ्रम-अध्यास का आरोप होसकत वा नहीं ? |

२१८ अनिर्वचनीय दर्शन १८

- | | | | |
|-----|---|-----|---------------------------|
| „ | अनिर्वचनीयत्व कथनकी सामग्री हे वा नहीं? | | सिद्ध नहीं होता होता हे ? |
| २१९ | साध्य दृष्टांतसे दार्ष्टांत | २२१ | अनिर्वचनीय रूप |

पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ.	विषय.
	का विवेक. अनिर्वचनीयत्व अनुभव के विरुद्ध हे वा नहीं ?	२२१	साध्य मायामें उसके कार्य दृष्टांत होसकते हैं वा नहीं ?
२२९	दृष्टांतमिलने मात्रसे दा- ष्टांत वेसाही हे, एसा सिद्ध नियम मानसकते हैं वा नहीं ?		कार्यसे कारणका अनुमा न करनेका परिणाम.
		२३२	माया, ज्ञानसे बाध्य हे वा अबाध्य हे ?

२३२ सत्ता दर्शन १९

”	सत्ताके स्वरूपका विवे- क. सत्ता कोई वस्तु हे वा नहीं? ब्रह्म वा मा-	याकी सत्ता मानने वा न माननेका परिणाम क्या हे ?
---	---	--

२३४ विवर्त दर्शन २०

”	माया ब्रह्ममे भिन्न व- स्तु हे वा नहीं ? विवर्त का स्वरूप क्या हे ? वि- वर्त निर्दोष पक्ष हे वा नहीं ?	ब्रह्म मायाका भेद हे वा नहीं ? दो चंद्र ओर न- भमाळा दर्शनका प्र- कार क्या हे ?
२३९	अस्ति, भाति, भिय, नाम ओर रूपका पृथ- करण ओर उसका प- रिणाम क्या हे ?	२४४ माया विवर्त नहीं किंतु व्यापक व्याप्य संबंधवा ली हे वा नहीं ? उभय था स्वरूप भ्रमवेशका नियम बीचमें आता हे वा नहीं ?
२४३	नभकी माळा समान	

पृष्ठ. विषय. पृष्ठ. विषय.

२४५ . कल्पित निवृत्ति दर्शन २१

” ब्रह्म वा जीवको स्वज्ञानाभावसे कल्पितकी निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ? विकारी परिणाम होसकता हे वा नहीं ?

२४६ यदि ईश्वर हे तो उसकी निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ?

२४७ एकजीववाद पक्ष मानके कल्पितकी निवृत्ति होसकती हे वा नहीं ?

२४८ निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूपसे भिन्न होती हे वा अधिष्ठान स्वरूप ?

दीपदा कुत्तेको अधिष्ठान और निवृत्तिरूप मानना योग्य हे वा नहीं ? पृष्ठ ३७०

२४९ ज्ञानसे निवृत्ति होनेकी

२५८

अविद्यालेश दर्शन २२

” कारण नाश हुये पीछे कार्य शेष रहसकता हे

साक्षीका अभाव हे वा नहीं ?

२५० निवृत्तिकी सिद्धि अनुमान प्रमाणका विषय हे वा नहीं ? अनुमान प्रमाण कहाँ तक ठीक मानसकते हैं ?

२५३ कल्पितकी निवृत्ति माननेपर अद्वैत पक्ष निर्दोष होता हे वा नहीं ?

२५५ अनिर्वचनीय निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप होसकती हे वा नहीं ?

२५६ मिथ्या निवृत्ति मानी जाय तो उससे क्या फल होगा ! ज्ञानसे सुक्ति मिलनेका अभाव कहाँतक ठीक हे ?

वा नहीं ? तद्वत् अज्ञानका कार्य प्रारब्ध-श-

- पृष्ठ. विषय.
- रीर, अज्ञान नाश पीछे रहसकता हे वा नहीं?
- २६२ ज्ञान मर्यादा भंग होने-के भयसे ब्रह्म वा ब्रह्म-ज्ञानी कारण नाश मा-नके कार्य नाश न होना यदि माने, तो उसके सिद्धांत-निश्चय-में खामी हे वा नहीं ?
- २६३ ज्ञानीका लय यदि ई-श्वरमें होवे तो उसकी निवृत्ति असंभव हे वा नहीं ?
- ॥ अंश निवृत्ति माननेसे सर्व निवृत्ति मानलेवे तो दोष आता हे वा नहीं?
- ॥ शरीर, अज्ञानका कार्य हे वा नहीं?
- २६५ कार्यके पूर्व कारणका नाश होता हे वा नहीं?

२७१

अज्ञात दर्शन २३

- ॥ "जगत् न हुई, न हे, न होगी" इस मंतव्यको सन्माद समझा जाय वा

- पृष्ठ. विषय.
- २६६ मायाजन्य ज्ञान अपने उपादान मायाका वि-रोधि होसकता हे वा नहीं ?
- २६७ ज्ञान अज्ञानका अन्यो-ज्यद्वारा-परस्परसे परस्परका नाश होसकता हे वा नहीं ?
- ॥ बाधित निवृत्ति मानना सदोष हे वा निर्दोष ?
- २६८ मृगजल समान ज्ञान प-श्चात्सी मायाकी आनि वृत्ति-भासमान होनेका परिणाम क्या हे ?
- २६९ विदेह मोक्षसे अनावृत्ति का मंतव्य सदोष हे वा निर्दोष हे ?
- २७० अर्नत उन्नति पक्ष कहा तक ठीक और सदोष हे वा निर्दोष ?

ठीक हे ?

- २७१ अज्ञात-पक्षका विवेचन और परिणाम.

पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ.	विषय.
२७४	अन्यमत	२४	दर्शन
२७५	(अंक १) उपोद्घात.		मुकाबला और उनसे मंतव्यमें दोषादोषक विचार.
२७६	(क) नवीन पुराणी- थियोसोफी.	२८८	थियोसोफीका भविष्य
२७६	सर्वज्ञत्व, ध्यानचोहान, मध्यम जीव, प्रतिबिंब, ब्रह्म सख जगत् मिथ्या, ब्रह्म और शक्ति, ब्र- ह्माधिष्ठान, ब्रह्म वि- कारी-परिणामी, जीव ब्रह्मके एकत्वका विचार	३०६	सृष्टिका प्रकटीकरण अं र अनेक बातोंका सार उनके मूलका विचार उन्नति अवनतिका चा
२७८	थियोसोफी और वेदांत, राजयोग, बौद्ध, ख्रिस्ति मुसलमानी मतका मु- काबला	३११	थि. सो. नवीन मत हीं किंतु कितनोंकब समूह है. उसकी विगा और उनमें विरोधाभ सका विचार.
२८६	उनके मतका सार.	३१४	ब्लेवेत्स्की महमका वनसार-उसकी प्रशंस थि. सो. के उद्देश. पकार.-इंग्रेजीसांकी संद होना.
२८६	ब्रह्म, पुरुष, प्रकृति, लो गोस, फोहात, आत्मा, ध्यानचोहान, बुद्धि, म- नस, कामतत्व, प्राण, जीव, चेतन, मोक्ष-मु- क्तिके साधन,-इन स- र्वका स्वरूप, उत्पात्ति ओ र उनका वेदांत साथ	३१६	थियोसोफी साथ वां समाधान.
		३१९	[ख] शुद्धाद्वैत.
		३१९	संक्षेपसे इस मतका चार.

पृष्ठ.	विषय.	पृष्ठ.	विषय.
	त्रिरुद्ध धर्माश्रय, अभिन्न निमित्तोपादानादि विष यका विचार.-परिणाम	३२४	इसके मुख्य ४ पक्षोंका स्वरूप. उनकी असमीचीनता. शून्यवाद.

३२२ (ग) विदेशी अद्वैत.

३२३ [घ] बौद्धमत[बुद्धाद्वैत]

३२६ (अंक २) द्वैतासिद्धि.

द्वैत मतके विभाग.
विभुवाद, परिच्छिन्न-
वाद, विभुपरिच्छिन्नवा
द, आकर्षणवाद, गति
वाद, क्षणिक विज्ञान
वाद, (बुद्धद्वैत) शब्द
ब्रह्मवाद, भेदवाद, अ
नैकान्त वादादि पक्ष क
हांतक ठीक मान सकते

हैं वे सदोष हैं वा नहीं?

३३० आकर्षण प्रसंग.

३३१ द्रव्य गुण समवायादि
प्रसंग.

३३२ स्वभाववाद प्रसंग.

३३४ हरकोई द्वैत वा अद्वैता
दि पक्षके दोष देखाने
का मुख्य कारण.

३३९ [अंक ३] पक्षतुला-मतमान.

,, हरयेक मत-पक्षके दूषण भूषण तोलनेकी तुला. मत
पक्षोंके नाम, मंतव्यसहित विभाग ओर उनकी परीक्षा
ओर उनका परिणाम.

३४९ (क) परिशिष्ट पत्र.

३४६ परदोष दर्शन २५.

३५० पूर्वपक्षी उपर परिहार
ओर उसका उत्तर.

३५१ पूर्वपक्षीके ६ पक्ष. तदंत
र शोधकता ओर सं-

- पृष्ठ. विषय. पृष्ठ. विषय.
- तुष्टिका विचार.
- ३६२ इस ग्रंथपर ध्यान न देनेसे पक्षकारकी हानी.
- ३६३ हरकोई पक्ष मानलेने से हानी.
- ३६४ सत्य शोधन और प्रचार उद्देश.

३६४ मतप्रचार दर्शन २६.

- „ अद्वैत वा द्वैत-स्व पक्षाभिमान अयोग्य नहीं. परंतु सत् शोधक मंडली बनाके एक धर्म धारण करनेकी सूचना.
- किंतु पर धर्मोंको विचारोत्पन्नकारक है.
- ३६७ वेदांत [वेदके यथार्थ सार] ग्रहणकी तरफ विचार झुकानेवाला है. संशय, उन्नतिकी तरफ खिंचता है-
- ३६६ इस ग्रंथके वांचनेसे आर्यधर्मकी हानी नहीं

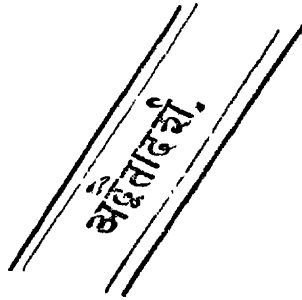
३६७ समाप्ति दर्शन २७.

- ३६८ आर्यावर्तकी दुर्दशा. भूखा पुरुष राम, कृष्ण, शंकराचार्य, और दया नंदादिके रहस्य जान सकता-पासकता है ? वा नहीं.
- ३७१ दूसरोंने ग्रंथ सुनके क्या कहा ?
- „ इति.
- ० तदस्याशय.
- १ थी } शोधकके उपयोगार्थ
- ५० सु. } जीव ईश्वर प्रकृति मोक्षादि तत्त्व निर्णायक नियमादि ४२७ सूत्रों का सारांश.
- ० शुद्धिपत्र.
- ३६९ ग्रंथविरुद्ध उत्तरनेसे हर्ष. सत्य पक्ष, हमारा है. न कि हमारा सत्यपक्ष है. प्रतिपक्षिके खंडनार्थ प्रकाशका दर्शन.

तन्त्रको खेल.

शोधकको रेल.

अद्वैत परीक्षा.



अद्वैत दरपन.

मूर्खको बेल.

अज्ञको मेल.

सं. १९९६.

ओ३म्.

अद्वैतादर्श.

प्रस्तावना.

उपगीति.

येषामरिहंतूणां, वेदादि परावरं चैष्टं ।

प्रणमे तानेक मति, मम मुखरत्वं क्षमतां ते ॥१॥

कवित.

इष्ट है परापर वेदादि अरिहंतनको नमूं रीतसारी क्षमं भनत अजान हे;
अद्वैतादर्शसेती होत हे निदान ताको, तेसो यह दर्पन हित दर्शन सुजान हे;
जो सबको खंडन हो खंडनको खंडनना, जा मंडन खंडन ना मंडनेकमान हे,
अज्ञान परिपाटीसे कब हू आरोप होय, ताको हो लोप पहिले गोप एसो तान हे.

॥ २ ॥

१॥ येषां अरिहंतूणां परावरं च वेदादि इष्टं

तान् एक मतिः प्रणमे, ते मम मुखरत्वं क्षमतां ॥१॥

कवितके पृथम पादमें जो मंगलाचरण हे उसका सार यह हे कि, मैं अजान जो कुछ (यह अद्वैतादर्श ग्रंथ) लिखना चाहता हूं (लिखा हे) उस लेखमें यदि कोई दोष होवे तो, अरिहंत-महात्मा क्षमा करेंगे-उन परापर ओर यथार्थ ज्ञान किंवा वेदादि-हरकोई मत पंथके यथार्थ बोधक ग्रंथ वा उनके वैसे भाग तथा तिन-परापरादिके अनुभवी (ज्ञाता) अरिहंत-महात्माओंके कटाक्षका पात्र नहीं ठेलूं. यही रहस्य संस्कृत छंदका हे.

१ पर (अगम्य-ब्रह्म-चेतन-पुरुष-शिव-विष्णु-गणेश-ईश्वर-ज्ञान स्वरूप-कूटस्थ-जिसके परकोई नहीं-पर विनाका अपर-अपरिच्छिन्न-अक्षीम-पूर्णा-आत्मा-अज्ञात-गौड-रह-अजड-ईल-जात-स्परिट-हुरमजद.

संक्षेपमें अर्थ यह है—*गमागम्य सिद्धांत (वा गम्य-अगम्य) और यथार्थ ज्ञानादि (वा वेदादि हरएक सत् ग्रंथ) जिनको(का) इष्ट है, ओर अजान पुरुष कुछ बोलता—कहता—लिखता है उसपर दोष दृष्टि नहीं रखके क्षमा दृष्टि रखते हैं, ऐसे अरिहंतन (निर्दोष महात्मा पुरुषों)को भली प्रकार नमस्कार करता हूं. किंवा वेसोंको नमना उक्तजाचार (शिष्टाचार) है. किंवा

२ अपर (गम्य—माया—जड—प्रकृति—अजा—योनी—शक्ति—सक्रिय—परिणाभी-परिच्छिन्न कुदरत-नेचर-अचेतन-अजीब-द्रव्यगुण-सत्त्वसमूह-त्रिगुणात्मक).

३ कुदरती-सृष्टिनियमज्ञान. अवाध्य-यथार्थ ज्ञान.

४ उपयोग- फल—मोक्ष--परमपद सदाचार--नीति—प्रेम-दया--निष्कामता बगैरे,

५ संशय, त्रिपरीत भावना, असंभावना रहित यथावत् उक्त परादिको जाने-अनभ्रवनेवाला, दुर्गुण रहित-जितेंद्रिय निर्दोष-अरिबर्ग, मळ, बिक्षेप ओर अज्ञानादि दोष रहित--महात्मा पुरुष.

६ ननस्कार-सत्कार-आदर-मान्यकरना स्वीकारना.

७ परापर, यथार्थ ज्ञान-इनका स्वरूप-इनकी महिमा, अकथ (अवर्णय) है-उसके वर्णन करनेमें अशक्य हूं; अतः उनके स्वरूप जाने वाले-अनुभवने वाले महात्माओंको ही नमस्कार करने योग्य होऊं, तो भी अहो भाग्य-यही अच्छा समझता हूं.

८ जीव मात्र, सर्वज्ञ वा सर्वथा अज्ञ नहीं. अतःविषय मात्रके संपूर्ण यथावत्, यथार्थ ज्ञान अप्राप्तिसे अजान है.--अज्ञ है.

* हरकोई विषय (द्रव्य-गुण-शब्द-स्पर्श-रंग-रस-गंध-आकर्षणादि) सर्वथा गम्य नहीं है-संपूर्ण प्रकारसे विषय नहीं होता. तद्वत् सर्वथा अगम्य नहीं है. एसेही परापर (मूल प्रकृति ओर पुरुष) हैं. जो सर्वथा अगम्य हैं तो, अगम्य पदका प्रयोगही नहीं बनता. जो सर्वथा गम्य हों तो, मत-भेद नहीं होते.

उक्त इष्ट वाले क्षमावान और सदाचारी महात्माओंको नमता हूं, किंवा जो उक्त इष्ट वाले और अजानोंपर क्षमा रखना, यह उत्तम रीति धारण करने वाले हैं, तिन अरि हंतनको नमता हूं. इ. जोकि परापरादि उनका इष्ट है, अतः अरिहंतनको नमस्कार करनेसे परापरादि—सीनोंको भी *नमस्कार हो गया, यह स्पष्ट है. इस लिये उनको ही प्रणाम किंवा निदान शिष्टाचार है और उनकी *क्षमा दृष्टि रहे, एसा जानके उनको नमता हूं.

किंवा—“यद्यपि मैं ईरानी, किरानी, कुरानी, पुराणी, स्वीडनजोर्ग, नवीन पुराणी वगेरे जैसा वा उनके रहस्यों जैसा वहमी वा चलता पुरजा नहीं हूं, तथापि मैंने धर्म पंथों वा मतोंसे क्या सीखा और बोध कितने अंशपर हे—तम रूप हे वा उजालेको बताता हे—वा क्या, उसकी परीक्षा मुझे हो इस लिये, किंवा जो मैं दूसरोंका रहस्य नहीं समझा सो लिखता हूं, इसलिये” अज्ञ हूं और क्षमापात्र; अतः उनको नमस्कार करता हूं.

अद्वैतका जो आदर्श हे उससे तिसका (प्रचलित अद्वैत पक्षोंका) निदान हो जाता हे. १० तेसा (अद्वैतकी झांकी करानेवाला) यह दरपन

*ग्रंथ, मनुष्यकृत जड पदार्थ वा संकेत समूह हैं. तद्वत् यथार्थ ज्ञान और प्रकृतिके संबंधमें ज्ञातव्य हे. अतः उनको नमस्कार करना, उनसे क्षमा मांगना व्यर्थ, अघटित, हे; एतद्दृष्टि उनके प्रति सत्कारादि योग्य पद ग्रहण करने योग्य हे. और क्षमा पदका यहां यह प्रयोजन हे कि, इस ग्रंथ में यथार्थ ज्ञान, सत्य बोधक ग्रंथ वा उनके वेसे भाग, महात्माओंके रहस्य तथा गम्भागम्य के विरुद्ध लेख नहीं धारता, अतःग्रंथकर्ता उनके कटाक्षका पात्र नहीं. शिष्टाचार प्रकारसे क्षमों वगेरे पद हैं. (हांका) न्यायकारी-सत्यवक्ताको नमस्कार वा उसको प्रार्थना करना किंवा उससे क्षमा मांगना वा उसकी स्तुति करना व्यर्थ हे. (समाधान) शिष्टाचार-लोक व्यवहार-योग्यों प्रति आदर उपचार इत्यादि कारण हैं. नकि खुशामद वा मिथ्याचार.

* शैव शाक्त वैष्णव ऋथियोसोफिस्ट.

९-१० प्रचलित नवीन अद्वैत सिद्धांत नवीन वेदांति-अहं ब्रह्मवादि-जीव

(अद्वैतादर्शअद्वैत दरपन-ग्रंथ) हे. सुजानों (शोधकों)को अद्वैत सिद्धांत-पक्षका दर्शन हो, इसलिये यह रचा गया है. वा शोधकोंको अद्वैत पक्षका उसके दूषण भूषण सहित दर्शन हो ओर उनके हितका दर्शन हो.

ग्रंथ वांचके कोई शंका करे कि “एसा पक्ष कोनसा है कि जिसका खंडन न हो-सर्वपक्ष-मंतव्यका खंडन हो सकता है; जेसा कि ग्रंथ विषे अद्वैत ओर द्वैत संबंधमें है. परंतु द्वैतका प्रतिपादन करना स्पष्ट-सिद्ध है, अपूर्वता तो अद्वैत सिद्धि मेंही है, अतः सर्व खंडन पक्ष मान्य नहीं” इस शंकाके समाधानमें तीसरापाद है:—

कितनोंकका एसा मंतव्य है कि “जो कुछ मन बुद्धि, वाणिका विषय हो, उसके स्वरुप निर्णय वास्ते जो कुछ कहाजाय वा जो जो कल्पना की जाय, वे तमाम, खंडन हो जायंगे—होजाने योग्य है”. जो यूंही हो तो, खंडन नामक विषयका खंडन नहीं होता (खंडन, अनवच्छिन्न प्रवाह रूप धारा है), यह सिद्ध होता है. परिणाममें कोई पक्ष-मत धर्म-सिद्धांत

ब्रह्मकी एकता माने वाले-अभिन्न निमित्तोपादान वादि-अभाव (नेसती)से भाव (हस्ती) मानेवाले (किरानी कुरानी वगैरे)-सूफी--केवल-अकेवल-शुद्ध-अशुद्ध अद्वैतवादि भाइयोंके मंतव्यका अप्रशंसनीय परिणाम-फल देखके वा उनके माने हुये सिद्धांतको अयुक्त-असंगत-असमीचीन सदोष जानके-सयुक्त नहीं पाके उसके निदानकी आवश्यकता है. जैसे दुसरेकी अपेक्षा बिना अपने दोष, आपको प्रतीत नहीं होवे, वैसे अपना मुख अपनी चक्षुसे नहीं देखा जाता; किंतु उसकी निरिक्षामें अन्यकी अपेक्षा है. फलितार्थ यह के, यथार्थ योग्य आदर्श बिना, अपने मुखका ज्यूंका ल्यूं प्रति बिंबभी नहीं देखा जाता (मूल बिंब तो कहीं). अतः अद्वैत नामक सिद्धांत रूप जो मुख है वा जेसा उसका मुख (शिरोमणीसार-रहस्य) है उसका वा वेसा प्रतिबिंब-यथावत फोटो देखना वा देखाना-देख पडना आवश्यक है. तब उस मुखका वा उसको अपने मुखका निदान-गुण दोषका ज्ञान होजाता है.

जिन्होंने किसीका मुख नहीं देखा हो, सो भी दरपनद्वारा उसका तादृश्य-

स्वीकारणीय नहीं है*

दूसरा पक्षकार यह कहता है कि “जिस विषय (मंडन)का खंडन नहीं होता-खंडन भी जिसका विषय हो जाता हो, वही सिद्ध-मंडन हे सो तमाम मंडन कारोंको एकही रूपमें विषय होने योग्य है अर्थात् जो सत्य है सो एक प्रकारी है-हे जेसा है अन्यथा नहीं होता; अतएव तमाम विद्वान्, बुद्धिमान, तत्व वेताओंका एकही मत-रहस्य-आशय होना चाहिये; अन्यथा (मनुष्योंको दुःखका हेतु होनेसे) खंडनीय वा खंडन होने योग्य है. सार यह है कि, जहांतक जिस विषय स्वरूप-परिणाम संबंधमें नाना मत-पक्ष हैं वहांतक, उन पक्षोंके संबंधमें निश्चित यथार्थताकी दृष्टि नहीं हो सकती, वा उस पदवीके योग्य वे नहीं हैं. जो यथार्थ है, उसका खंडन नहीं हो सकता. जिसका खंडन हो जाता हो वोह निर्दोष-यथार्थ नहीं है. क्योंकि “ब्रह्मांडमें जो अनादि, मूल तत्व-स्वरूप पदार्थ हैं-(बा हे) वे जैसे हैं-वैसे हैं-अन्यथा नहीं होते ओर न होंगे-वा नहीं हो सकते.” यह बात थोड़े ही विचारसे जान पड़ती है-स्पष्ट है” तब उनके स्वरूपमें मत भेद क्यों? नहीं होना चाहिये. परंतु जीवोंकी अपूर्णता (अज्ञान)के सिवाय अन्य कुछ यथावत फोटोज्ञान लेता है; वैसेही अद्वैत पक्षकारसे इतर अद्वैत न जाने वाले शोधकको भी यह ग्रंथ उपयोगी है. अद्वैत पक्षोंमें कोई एक अद्वैत मतके निदानसे अन्य अद्वैत पक्षोंका भी निदान हो जाता है; इस लिये इस ग्रंथमें मुख्यतः जीवब्रह्मएकतावादी वा तिसके सिद्धांतकी छबी-फोटो ओर उसकी परीक्षा है; तदंतर गौण पक्षसे अन्योंकी है. अतः “अद्वैतादर्श” नाम योग्य ही है.

*विचारना चाहिये कि जो “मन बुद्धि वाणीका विषय सो विषयी सहित खंडन हो जाता है;” एसा मानें तो, तमाम मत पंथ धर्म वा फि-लौसोफीके ग्रंथ ओर मूलस्वरूपों (जीव ईश्वर प्रकृति स्वभाव-मोक्ष-जड-चेरान-बगेरे) के बेवक निर्णायकोंका उपदेश-मंतव्य त्याज्य है. ओर इधर कार्य-स्वरूप-द्रव्य गुणोंको देखते हैं-शांघते हैं तो, उनका रूपांतर होता रहनेसे



नहीं कहा जाता.*

पृथम पक्षमें वादि-पक्षकारके पक्षकी हानी स्पष्ट है. उत्तर पक्षमें अ-खंड-निर्दोष होने तक मान्य नहीं हो सकता. इसलिये पृथम शंकाका खंडन तीसरे चरणसे हो गया.

दूसरी शंकाका समाधान भी इसी चरणमें अर्थात्पत्तिसे होता है.— जो अद्वैत वा द्वैत पक्षका खंडन न होता हो तो, माननीय है. अन्यथा नहीं. तद्वत् सर्व पक्ष वास्ते जानना चाहिये. अन्यथा “सत्यका मंडन हरकोई करता है वा हो सकता है वा स्वतः सिद्ध है, अतः उसको मंडनमें अपूर्वता नाहीं; किंतु असत्यका मंडन क्रिया जाय तो अपूर्वता है” यह सत्प्रतिपक्ष मान लेना पडेगा; जोके त्याज्य है. अतः जिसका खंडन हो वोह अयथार्थ पक्ष है, एसा मानना उचित है.

चोथापाद, इस ग्रंथके रचनेके मुख्य हेतुको जनाता है:— पूर्व और पश्चात् फिलोसोफीके सेलभेल-मिश्रण होनेसे जैसे कि मात्र परिपाटीके न जाभेसे ही कितनीक फिलसुफी (तत्व विद्या)में दोष आरोपा जाता है, वैसे वेदांत (यथार्थ ज्ञान-ज्ञानका सार-रहस्य-वेद सार) जैसी सर्वमान्य सर्वोत्तम फिलोसोफीपर भी भविष्यमें आक्षेप होवे, तिसके पहिलेही प्रबंधार्थ उद्देशसे एक उदहारण स्वरूपमें यह लेख—अद्वैतादर्श ग्रंथ प्रसिद्ध करके निर्दोष

उनका रूप और उपयाग भी निश्चिन्तात्मक नहीं कहा जाता. अतः निर्णय करनेस हाथ खेंचके अपने अपने प्रमाण-इंद्रिय-बुद्धि-मन अनुकूल वर्तन होना चाहिये. पक्ष तानना वा अन्योको बहकाना किंवा अज्ञानां प्रवाहमें आन पडना वा दूसरेको डालना नहीं चाहिये—अनुचित है. परंतु दूसरा पक्ष इस आलस्य होनेकी ‘ना’ करता है; क्योंकि, मन मुखी वर्तन वा अनिर्णीतता उपदेश होनेसे मनुष्योंको हानी है. नाना दुःख-क्लेशको प्राप्त होने योग्य होंगे. जेसाके वर्तमानमें है. अतएव योग्य मनुष्योंको योग्य मंडली होकर निर्णय हो, अर्थात् चक्रवर्ति मंडली बनाई जाकर चक्रवर्ती निर्णय होके उपदेश हो.

(८)

निर्णय हो जाने' उपर; मेरी दृष्टि' (तान)का वेग हे. अर्थात् आक्षेपका पृ-
थमहीलोप हो जावे, यथार्थ दरसाया जावे, यह मेरा गोप गुप्त आशय हे.
कुछे किसीके खंडने में आग्रह नहीं हे, एसा जाना योग्य हे.

दोहा.

संबंधी वेदांतका, सर्व पक्षमें जाय;
शैली या प्रकारकी, ले विचार मनराय. ॥३॥

जो कि यह (जो कुछ लिखा गया हे—अद्वैतादर्श) ग्रंथ, अद्वैत-वेदांत
पक्षका ही जांचक संबंधी हे, तोभी हरकोई-(धर्म-मत-दीन-पक्ष-मजहब-
पक्ष—द्वैत और अद्वैत संप्रदायका पक्षकार) जो शोधक-न्याय दृष्टिसे इस
समाम ग्रंथको सविचारपढे-उसको, अपने मंतव्य-निश्चयके आद्य अंतवाले
तत्व वा सिद्धांतगत जितना अयुक्त मंतव्य हे, उसका दर्शन हो, और
उस शोधक विचारवान पुरुषकी बुद्धिको सदासद्के निर्णय पूर्वक, उक्त
अयुक्त अंशके त्याग तथा सयुक्त-यथार्थ रहस्य-सिद्धांत शोधन करने और
जानेका फर्ज पडे, एसी प्रकारकी गुह्य-गंभीर-शैलीवाला, इस ग्रंथका लेख
हे. क्योंकि इस ग्रंथके हरकोई शोधक पाठक मनराय. (बुद्धिवान-स्वतंत्र-
मन जीत)को विचार लेनाही पडता हे; अतः सामान्यतः सर्व मतवालोंको
उपयोगी हो सकता हे.

दर्शनके प्रवेशसे, एक वाक्य इतिजान;

जल्प वितंडा वाद तज, अनुभव सार पिछान. ॥४॥

ग्रंथ गत दर्शनों (प्रक्रियाकी झांकियों) में प्रवेश वत् जो ग्रथारंभमें
प्रवेश हे, उसके आद्य अक्षरसे लेके ग्रंथकी समाप्ति--इति पद पर्यंत, ग्रंथ
कर्त्ताका "एक वाक्य होय नहीं" एसा जानके जल्प वितंडा वादकी दृष्टि
छेदके अनुभव और सारको लेना चाहिये; क्योंकि तमाम ग्रंथको सविचार
पढे बिना, वक्ता वा ग्रंथकारका रहस्य, ध्यानमें नहीं आसकता. ॥



कोश-लक्षण.

इस अद्वैतादर्श ग्रंथमें कितनेक ऐसे पद हैं जो न्यून देशवर्ति और अन्य भाषाके पारिभाषिक हैं, और किन्तनेक ऐसे पदार्थ हैं कि, जिनके लक्षण वेदांतानुयायीसे इतर नहीं भी जानते हों; अतः उन पद पदार्थोंमेंसे जिनके अर्थ वा लक्षण यथा प्रसंग-कहीं न कहीं ग्रंथमें आचुके हैं, उनको छोड़के शेष उन पदोंका अर्थ वा पदार्थोंका लक्षण कि जिनका किसी वाचककी सुगमतार्थ जनादेना उचित है-सो-संक्षेपमें लिख देते हैं:— पद अर्थ

पद अर्थ
अनुमिति-अटकल
अविर्वकी-अशोधक, सत्या-
सय न जानेवाला.

अविद्या-अन्यथा ज्ञान, वि-
पर्यय ज्ञान, ज्ञान निवृत्त
नीय, ज्ञानाभाव, ईश्व-
री ज्ञान* (अ-ईश्वर-वि

१ प्रस्तुत पद ओर लक्षणोंका प्रसंगपर स्पष्टि करण होभी जाता है, अतः यहां लिखना विशेष उपयोगी नहींभी है; तथापि किसी अनजानको उपयोगी होना संभव है; इसलिये कर्त्ताने संक्षेपमें लिखे हैं, ओरभी इन अर्थ तथा लक्षणोंका योग्य संबंध प्रवेशक पत्रसे लेके ग्रंथके अंत पर्यंत ज्ञातव्य है. प्र. क.

ई-इंग्रेजी. गु-गुजराती. फ-फारसी. उ-उरदू. मे-मेवाड.
अ-अरेबी.-के चिन्ह हैं. शेष पद हिंदी ओर संस्कृत हैं, एसा जान्ना चाहिये. प्र. क.

* इस प्रकारके अर्थोंसे चौकना नहीं चाहिये, क्योंकि शब्दजाल महाजाल है. ओर संस्कृत शब्द सागरकी मर्यादासे व्युत्पत्तिद्वारा अनेक अर्थ होजाते हैं. यथा निम्न लिखित शब्दभी ईश्वर-तिर्थक
र-गुरु-उपदेशक-आचार्यादिके वाचक सिद्ध होसकते हैं:—

पद अर्थ

द्या-ज्ञान) मायाका अंश.
अलं मंत्रल. इ.-सूक्ष्म अदृष्ट
प्रतिकृति.

अनार्य-आर्य कोमसे अन्य
कोमवाले, वा जो उत्तम
नहीं सो.

आटा उ.-चून, छोट.

आकर्षण-गुरुत्व, गुण विशे
ष, पदार्थ विशेष.

आलात चक्र } लकड़ीके कि

आलात वेग } नारोंपर अ-
ग्नि लगाके व्यवधान र
हित घुमावें तो, देशांतराय

उल्लुकः गर्दभः विडालः कुक्करः

यमः वृश्चिकः विट् : मंदः गरलं.

खलः पाषंडीः बलदः भगंदरः म

हिषः श्वाः आहिः अन्नः अमंगलः

चंडालः चौरः दुःखं. दुर्जन. यथा

चंडयति दुष्टान् इति चंडालः अतः

दुष्टोंपर कोप करनेवाला होनेसे

ईश्वरका नाम चंडाल है. इत्यादि.

ईश्वरादिको नहीं मानने वाले

एसे एसे अर्थ करते हैं. इसलिये

शब्द पदकी व्युत्पत्तिमात्रपर नहीं

जाना चाहिये. शब्द विद्वानोंका

खिल्लोना होता है. निदान आकां

क्षादिकी संगतिसे अर्थ लिया जाता है.

पद अर्थ

रहित अधिक गोल चक्र
प्रतीत होता है.

उक्त-उपर कहा हुवा-
मजकूर.

औक्षिजन. इ.-जीवन रक्षक
एक वायु. जलके उपा-
दानका अंश.

कर-करनेवाला, करके, द्वा-
रा हासिल, लागा, टि-
कस.

कम दरजे. फ.-न्यून, हलका,
ओछा, उतरता.

कर्म-क्रिया, गति, जिसपर
क्रिया कीजाय.

कोम. फा.-जाति, मंडली, स-
मान धर्मी मंडली. देशी
मंडली.

केलवणी. गु.-शिक्षण, तरती-
ब, तरबीयत, तालीम.

कानशंस. इ.-संस्कारी विवे-
क बुद्धि, दिल, जमीर.

क्रियावर-मरने पीछे कीर्त्ति भो
जनादि कराना, बढाका-
म, उपकार.

गपोडे } -अर्थशून्य विकल्प.

गप्प } सुनीसुनाई बात, दं
सकथा, अयथार्थ.

पद	अर्थ	पद	अर्थ
चेले-शिक्षकके अनुयायी. शिक्ष्य.		धी-बुद्धि, लटकी.	
चलनापुरजा-निपुण, दौडि-		नलिये. गु.-केलु, माटीके खु-	
यार, बालाक, समयसूचक.		ले हुये लघु नल.	
चूटनी. गु.-शीणन, छांटन,		नावाकिफ. फ.-अज्ञ, न जा-	
चुनना.		ने वाला.	
जोडे. गु.-साथ, समीप, संयुक्त		डाया. गु.-बुद्धिमान. डाहे.	
जरूरयात. फ.-आवश्यक, भौं		दकोसले-कल्पनामात्र. मंत-	
ग्य, साधन, जिसके बि-		व्यमात्र.	
ना जीवन व्यवहार न		पुरावा. गु.-सबूत, प्रमाण सि-	
चले वेसी वस्तु, हाजत.		द्धि. वा इनकी सामग्री.	
जाती. फ.-अपनी, कोम,		पर-दूसरा, ब्रह्म, अगम्य, पाँ-	
ज्ञाति.		ख, उपर, किनारा, परंतु	
जान. फ.-स्वत्व, स्वरूप.		परोस-गुप्त, अदृष्ट.	
जारी. फ.-बहुता, चलता.		प्रतिपत्ति-प्रयोग, उचयोम, यो-	
तपास. गु.-शोध, शोधन. प-		म, योजना, निर्णय, नि-	
रीक्षा. तहकीकात.		र्धारण, कबूल, आशय,	
तदन. गु.-सर्वथा, अखंत, बि-		खात्री. अनमोदन.	
लकुत्र.		फिलोसोफी. ई.-ज्ञानकास्नेह.	
दरमियान. फ. मध्य. बीच.		ज्ञानका इश्क. तत्वविद्या.	
देशातिन { देशवासियोंका भे		फिलोसोफर. इ.-तत्वज्ञ. ज्ञा-	
देशोन्नति { य-कल्याण. इ.		नका स्नेही.	
धारो. गु.-कल्पलो. मानलो.		वानु. फ.-दशा, भुजदंड, स्पा	
रसम, रीत, कायदो.		टि-साइड.	
धारा. गु. कानून, जल प्रवाह.		बकवाद. उ.-व्यर्थ भाषण, ब	
स्थापन		डबड. कहना, पादावाद	
धोरन. गु. रीति, बाल, रसम.		वियाद.	
प्रकार.		बंतरनी-दोभांत, बेंतन, रचना,	

पद	अर्थ
बुद्धि	
बेवकूफ. फ.	अज्ञ, मूर्ख.
मिथ्या-यथायोग्य	देशकालमें जो उत्पन्न न हो. (यथा स्वप्नदृष्टि) झूठ. इ.
मजकूर. फ.	पूर्वमें कहा गया सो. पूर्वाक्त.
मिलकीयत. फ.	स्थायर जंगम जायदाद.
मनशायक. फ.	सत्ताशय-भाव-रहस्य. प्रयोजन.
मत्ताक-मतमान्य.	
या-वा, अथवा, के.	
रहबर. फ.	शिक्षक, पेगंबर, आचार्य, अगवा.
लागु. गु.	संबंध, संबंधक, संबंधी, प्रति, लगती, आरोप.
वधारा. गु.	ज्यादे करना. ब. ढाना.
वगेरे. फ.	इसादि.
वाद-निर्णयार्थ	परस्पर भाषण
विवाद-भांडण,	बकवाद, तंटा, वादका हेतु
वाकिफकार. फ.	जान्नेवाला.
वादानुवाद-परस्पर	प्रश्नोत्तर.

पद	अर्थ
विल. इ.	पत्राविशेष, परिणाम-पत्र-नोट विशेष.
वेदांत-वेद ग्रंथोंका	सार-रहस्य, यथार्थ ज्ञानका रहस्य, तत्त्वज्ञान, नवीन पक्ष विशेष.
वांचना. गु.	पढना. पाठ करना.
वाचो. गु.	पढो.
व्याघातदोष-आघात.	कहे हुये के विरुद्ध कहनेसे जो पक्षघात-पात असत दोष सो.
विगत. मे	-तफसील, विवेचन विस्तार.
वाजबी. फ.	योग्य. नीति पूर्वक, घटित.
शेषा-प्रकृतिका	वोह सूक्ष्मांश जो व्यापक और इतकाभी मूल हे.
श्रीजी-महाराजा-शोभायमान	राजोंमें मोटा राजा.
सरैरास. गु.	एकंदर, सरासरी ओसत.
संप. गु.	एक्यता, इत्तफाक
संकला-संकलना,	परंपरा संबं

पद	अर्थ
संतोषक-संतोष करने वा देने वाला.	
खरत. फ. -कठिन, कठोर, तुरा सुधारा. गु. -संबारा.शोधा. सं-वारन, शोधन.	
हक. अ. -अधिकार, वाजिब. सत् ईश्वर. यथायोग्यता.	
हाल. फा. -वर्तमान. अवस्था.	
हेंदु. फ. -माशूक, गुलाम, चोर, काफिर, सिंधुवासी [सिंधके किनारेके रहवासी].	
-विराम-विभाग-कर्त्ता-सूचक चिन्ह.	

पद	अर्थ
-पूर्णविराम, वाक्य वा विषयका समाप्ति सूचक चिन्ह.	
-पूर्व प्रसंग, संगति सूचक. अर्थात् वाचक. पर्यायका बोधक.	
-अर्धविराम. पूर्वोक्त उभय चिन्हका अर्थ बोधक. उत्तर संबंध सूचक.	
-पूर्वोक्त उभय चिन्हवाले अथका बाधक.	
" " -अवतरण चिन्ह.	
-पूर्वोक्त उभय चिन्हवाले अथका बाधक.	

लक्षण.†

अद्वैत-सजातीय, विजातीय ओर स्वगत भेद रहित. १
सजातीय भेद रहित. २ एकही ३.

सजातीय-तिसकी जातिवाला, समान, [मनुष्यका सजातीय मनुष्य हे. खिजूरका खिजूर हे].

विजातीय-तिस जेसा नहीं; किंतु अन्य प्रकारका.-असमान (बंदर, देव, लुहारा, मनुष्य-खिजूरसे विजातीय हैं.)

स्वगत-अंश-सांश (शरीरके हस्तादि अंश हैं).

विशेषण-अपने विशेष्यके स्वरूपमें प्रवेश करता हुआ विशेष-

, इत्यादिका शेषार्थ प्रचलित रूढीवत्,

† इन लक्षणोंमें कोई भाग वेदांत पक्षसे इतर प्रकारकाभी हे, यथोचित यथा प्रसंग उपयोग कर्तव्य हे.

ष्यका अन्यसे ह्यावर्त्तक ओर (अपनी सीमा तक) अपने विशेष्यको अपने सहित जननेवाला विशेषण कहाता हे. यथा काला जल, खारा पानी, नील वस्त्र (यहाँ काला रंग और खार तथा नील विशेषण हैं ओर पानी, वस्त्र विशेष्य हैं.)

विशिष्ट-विशेषण ओर विशेष्य दोनों मिले हुये विशिष्ट कहाते हैं. यथा वेदांतियोंका अंतःकरण [विशेषण] ओर कूटस्थात्मा (विशेष्य) मिलके विशिष्ट अर्थात् जीव कहाता हे.

उपाधि-अपने उपहितके स्वरूपमें प्रवेश न करती हुई, अपने को उपहितसे पृथक जनाती हुई, अपने उपहितकी अन्यसे ह्यावर्त्तक हो (जुदा जनावे) ओर [अपनी सीमा तक] अपने उपहितको अपने सहितजनावे-उस वस्तुको उपाधि कहते हैं. यथा घटाकाश. यहाँ आकाश की उपाधि घट हे. आकाश उपहित हे. घट आप पृथक हुवा घटआकाशको महाकाशसे भिन्न ओर अपने सहित जनाता हे. तद्वत् वेदांतियोंका अंतःकरण, चेतनकी उपाधि हे. अंतःकरण अवच्छिन्न चेतन (कूटस्थात्मा) को ब्रह्म चेतनसे भिन्न अपने सहित जनाता हे. १.

जाति, गुण, क्रियासे भिन्न धर्म. २. कार्यमें असंबंधि वर्त्तमानमें व्यावर्त्तक. ३. उत्तरके २ लक्षण यथा प्रसंग घटाये जाते हैं.

उपहित-उपाधि वालेको उपहित कहते हैं.

अंतःकरण-जिस करण-साधन-प्रमाणसे शरीरके अंतरके दुःख सुखादि पदार्थोंका जीवको ज्ञान होता हे. उसे अंतकरण कहते हैं. यह सूक्ष्म प्रकृतिकी सूक्ष्म सत्वांशसे

बना है. और प्रकृतिके रज तम भागभी उसमें शामिल हैं. विद्युत्सेभी अधिक शक्तिवाला मध्यम परिणामी है. तमाम शरीरमे व्यापक और लचकदार (स्थिति-स्थापकरूप) पदार्थ है. उमके रागादि परिणाम-अवस्था होते हैं. चित (स्मरण परिणाम), बुद्धि, मन, और अहंकार किंवा सुप्त, वृत्त, तृत्त, कृत, यहभी उसी के परिणाम-अवस्था-हैं. यह और इसके धर्म, बाह्यइन्द्रियोंके विषय नहीं होते. यह पदार्थ किसी ज्ञान प्रकाश करके प्रकाश्य हुआ योगियोंको विषय होता है. और चेतनकी सत्ता करके लोह चंबुक समान उसका और उसके धर्म रागादिका उपभोग-प्रकाश-होता है. इ.

विज्ञान-प्रकाश समान स्वप्रकाश एक अनादि पदार्थ है. उसमें पूर्व वासना-अभ्यास-करके नाना परिणाम होतेहैं. त्रिण्डि मात्र जगत् उसीका रूपांतर होता है. अति शीघ्र क्षणिक परिणामी है; ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञय, कर्ता, कर्म, क्रिया, भोक्ता भोग भोग्य, -इत्यादि उसीका क्षणिक परिणाम है. [बौधमत कृत लक्षण] (वेदांती इसे बुद्धि-अंतःकरणका परिणाम कहते हैं.)

आलयविज्ञान-मजकूर विज्ञानका अहंप्रत्यवाली धाराका नाम है. पक्षमें अहं जिसका स्थान है सो विज्ञान.

प्रवृत्ति विज्ञान-मजकूर विज्ञानका नीलादि [इदमादि] प्रत्यय वाली धाराका नाम है. पक्षमें नीलादि[इदमादि]का उल्लेख करानेवाला जो विज्ञान सो.

प्रमा-ज्ञान. चेतन-प्रमाणजन्य ज्ञान.

अप्रमा-प्रमासे भिन्न प्रकारका ज्ञान. यथार्थ और अयथार्थ भेदसे दो प्रकारका है.

अयथार्थ-अप्रमा-दोषजन्य ज्ञान. इसको भ्रमज्ञान कहते हैं भ्रम-स्व अभाव अधिकरणमें जो अवभास, सो भ्रम कहा-
ता है १. दोषजन्यत्व २. निष्फल प्रवृत्ति जनकत्व ३
अधिष्ठानसे विषम सत्तावालेका अध्यास ४. विशेषणके
अभाववालेमें विशेषण भासे ५. अयथार्थ ज्ञान और उ-
सका विषय ६. इ यथा रज्जुमें सर्प और उसका
ज्ञान भ्रमरूप है. क्योंकि अन्यथा प्रतीति और एसी
प्रतीतिका विषय अन्यथा है. इ.

भ्रमके दो प्रकार होते हैं. एक संशयरूप भ्रम होता
है. (यथा स्थाणुको देखके यह स्थाणु वा नहीं १. यह
स्थाणु वा प्रेत २. यह स्थाणु वा मनुष्य ३. यह मनुष्य
वा प्रेत ४. इ.) १ यह स्थाणु नहीं किंतु मनुष्य है. यह
निश्चयरूप भ्रम है. २

अध्यास-स्मृतिरूप पर विषय पूर्वदृष्ट सजातीय परका जो
अवभास सो १. वस्तुमें जो अवस्तुका आरोप सो २,
स्वाभावाधिकरणमें जो अवभास सो ३. अपने अधिष्ठानसे
जो विषम सत्तावाला सो ४. इ. यथा रज्जुमें सर्पका
अध्यास है. सर्प और उसके ज्ञानका अध्यास है. अ-
ध्यास (भासता है और भान).

इसके दो प्रकार हैं. अर्थ और ज्ञान.

ज्ञानाध्यास-दूसरे विषयमें पूर्व देखी वस्तुके समान जातिवान
दूसरी वस्तुका जो स्मृति ज्ञानके सदृश ज्ञान होता है,
उस ज्ञानको ज्ञानाध्यास कहते हैं. जिस ज्ञानका विषय
अध्यासरूप विषय है, -सो ज्ञान. वा अध्यासकी जो प्र-
तीति सो. [कोई पक्षकार ज्ञानाध्यासको नहीं स्वीका-
रता उसकी रीतिसे " न तिसमें तिसकी बुद्धि " एसा

लक्षण अध्यासका है।)

अर्थाध्यास—स्मृतिमें स्मार्य वस्तुके सदृश पूर्व देखे समान जातिवान दूसरी वस्तु दूसरे विषे जो भासती हे. सो अर्थाध्यास कहा जाता हे. वा अयथार्थ ज्ञानका विषय. यथा रज्जुमें सर्प अध्यास अर्थाध्यास हे.

संसर्गअध्यास—जिसका स्वरूप तो प्रथमही सिद्ध हो, परंतु उसका अन्य वस्तुमें अन्यथा (विलक्षण—अनिर्णीय) संबंध उपजे. उसे संसर्गाध्यास कहते हैं. यथा लालवस्त्रपर श्वेत काच हो, तहां 'लाल काच' एसी प्रतीति संसर्गसेहे.

असंसर्गाध्यास—असंबंधीमें स्वरूपासिद्ध संबंधीका अवभास.*
स्वरूपाध्यास—स्वरूपासिद्धका अन्यथा—अनिर्वचनीय स्वरूपा अवभास. सत्से विलक्षण स्वरूपका अवभास.

अधिष्ठान—जिसके ज्ञान होनेपर अध्यास (भ्रम-अध्यास)की निवृत्ति होती हो. यथा रज्जु, सर्पका अधिष्ठान. ओमें सर्प अध्यस्त हे.

प्राक्सिद्ध—जो प्रतीति ओर उपयोगसे प्रथम सिद्ध हो.

आधार—जिसकेबिना वस्तुकी सिद्धि, स्थिति ओर उपयोग न होसके—एसा स्वरूपाधिकरण.

प्रातिभासिक—अज्ञानसे अतिरिक्त दोषजन्य हो, सो अधिष्ठा नके ज्ञानविनाभी जिसका बाध-निवृत्ति होसके सो. अम

* इस विवादित-साध्य अध्यासके कितनेक प्रकार हैं. तहां अर्थाध्यास-ज्ञानाध्यासके संसर्ग ओर असंसर्ग यह दो भेद हैं. इन दोनोंमें एक-एकके तीन-तीन (धर्म-धर्म-संबन्धाध्यास) भेद हैं. इस प्रकार ६ भेद हैं. वेदांत पक्षमें इस प्रकारसे भेद नहीं, किंतु अन्यथा हैं ओर इस ग्रंथमेंभी इस प्रकारसे चर्चा नहीं हे; इसलिये विशेष विस्तार नहीं किया. प्रसंगोपयोगी लक्षण लिखे गये.

निनीकालमें नहीं—प्रतीतिकालमें ही सो. अर्थात् प्रतीनि
मात्रय—था स्वप्नसृष्टि. मृगजल. रज्जु सर्प. शुक्तिरजत. वा
लकके अन्यथा वे खेल जिनको अन्यथा नहीं जानता हो.
सत्ता—अस्तित्व प्रकार. शक्ति. योग्यता. धर्मसत्ता. राज्यसत्ता. ई.
परमार्थसत्ता—जिस सत्ताका बाध नहीं—स्वतंत्र सत्ता. व्यव-
हारिकादि सत्ताका आश्रय. यथा स्वप्नसृष्टिकी दृष्टिमें
जीव-दृष्टाकी परमार्थसत्ता है. तद्वन् माया—प्रकृतिकी दृष्टिसे
ब्रह्मकी परमार्थसत्ता है.

व्यवहारिकसत्ता—अधिष्ठान ज्ञानविना जिस अस्तित्व प्रका-
रका बाध नहीं, सो. यथा प्रकृतिके कार्यकी यह सत्ता है.
प्रातिभासिकसत्ता—जिस अस्तित्व प्रकारका अधिष्ठान ज्ञानके
विनाभी बाध होता हो सो. यथा स्वप्न और रज्जु सर्पादि
तथा उनके ज्ञानकी प्रातिभासिकसत्ता है.

दृष्टिदृष्टिवाद—दृष्टिमात्रही सृष्टि है, इस मंत्रव्यकी सिद्ध करने
का प्रकार. इस पक्षमें पदार्थोंकी अज्ञात सत्ता नहीं होती.
यथा स्वप्नमें कोई अज्ञात पदार्थ विद्यमान नहीं. किंतु दृष्टि-
मात्रही सृष्टि है.

स्वरूप संबंध—उपाधिका ओर अभावका जो अपने आश्रयके
साथ संबंध है, उसे स्वरूप संबंध कहने हैं किंवा स्वरु-
पके साथ स्वरूपत्वका जो संबंध माना जाय तो उसका
भी स्वरूप संबंध कहते हैं.

अविद्या—आकर्षण शक्ति विशेष मूल प्रकृतिका अंश विशेष १
ईश्वरी ज्ञानकोभी अविद्या कहने हैं. २ विद्यामें जिसका
बाध होजाय सो ३. विपरीत बुद्धि—ज्ञान ४.

अतिव्याप्ति दोष—अलक्ष्यमेंभी लक्षण जावे.

अव्याप्ति दोष—संपूर्ण लक्ष्यमें न वर्ते.—लक्ष्यके कोई भागमें वर्ते

असंभव दोष-लक्ष्य अवर्ति-प्रमाण असिद्ध लक्षण.

अविद्या लेश-अविद्याके संस्कार-सूक्ष्मावस्था.

अनुभिति-लिङ्ग ज्ञानजन्य जो ज्ञान-सो. यथा धूमको देखके यह स्थल अग्नि वालाहे, एसा जो ज्ञान-सो. किंवा प-
राक्षाग्निका काचमें फांटो पडते देखके अग्निहे, एसा ज्ञान
होता हे, उसे अनुभिति कहते हैं. १ वा अटकल. २

अनुमानप्रमाण-अनुभितिप्रमाका जो करण-प्रमाण-साधन
यथा व्याप्ति अनुभव वा व्याप्ति ज्ञानजन्य संस्कार वा
इन संस्कारजन्य स्मृति वा लिङ्ग ज्ञान वा लिङ्ग. इ.

व्याप्ति-अविनाभावरूप संबंध, कारण कार्यभाव संबंध. तादा-
त्म्य संबंध. यथा अग्निका धूम साथ अविनाभाव संबंध
हे. रजनीर्य और शरीरका वा जनक जन्यका कारण
कार्यभाव संबंध हे. अतः अग्नि वगेरकी धूममें व्याप्ति
हे. अग्नि व्यापक और धूम व्याप्य हे. व्याप्तिके सम-प-
रस्पर-व्याप्य व्यापकादि भेद हैं.

व्यापक.

साध्य

लिङ्गी

संज्ञी

व्याप्ति निरूपकका व्यापक कहते हैं.

अनुमान ज्ञानका विषय सो साध्य.

जिसके लिङ्ग वा संज्ञासे अग्निका ज्ञान होता हे
सो लिङ्गी.

यथा धूम द्वारा अग्निका जहां परोक्ष ज्ञान हो
वहां अग्निको व्यापकादि नाम दियेजाते हैं.

व्याप्य

साधन

हेतु

लिङ्ग

संज्ञा

साध्यका व्याप्य साध्यकी मिद्धिका साधन.
यथा पराक्षाग्निकी मिद्धिमें उसके परोक्ष ज्ञान हो-
नेमें धूमको व्याप्यादि नाम दिये जाते हैं.

युक्ति-सृष्टिनियमानुकूल बुद्धिका उपयोग [कथन-मनन]

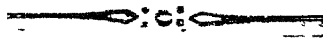
प्रजासत्ताक राज्य-जिस राज्यमें प्रजाकी संमति लीजाय सो राज्य.

गहिन } इसके लक्षणमें मतभेद हैं. यथा:—देशवासियों
 देशोन्नति. } का एक धर्म होना १. एक कोम होना २. एक
 मत-हनखवाल होजाना ३. एक संप होना ४. हुनर,
 कला, विद्या, सदाचार, ओर उद्यमकी उन्नति-वृद्धि ५.
 जरूरियात पूरी पडना ६. अपने दुःख सुख समान दूसरेके
 दुःख सुख समझके वर्तन अर्थात् परस्परकी रक्षा ७. कि
 सीकेभी योग्य हकका भंग न होना ८. स्वत्वके साथ अ-
 पने हक संभाल सकनेकी शक्ति होजाना ९. तन-धन-
 मन-संप-धर्म-बुद्धि-विद्या ओर सत्ता-बल-[सत्ता] की
 प्राप्ति वा उनमेंसे एक किंवा अनेककी उपलब्धि १०.
 न पराधिनता ११. स्वातंत्रीय १२. एक राजासत्ताक
 राज्य होजाना १३. एक धर्मी राज्य होजाना १४.
 एक कोमी राज्य होना १५. प्रजासत्ताक राज्य होजाना
 १६. राजा प्रजासत्ताक राज्य होजाना १७. पर स्वाधिन
 होजाना १८. दुःख सुखकी समानता १९. यथच्छा
 वर्तनकी योग्यता २०. सर्वको दुःख रहित सर्व सुख
 होना २१. हककी समानता २२. इत्यादि.

वेदः-ज्ञान १. ज्ञान पुस्तक २. जिससे धर्म, अधर्म और ईश्वरका
 स्वरूप समझ सकाय सो [विदत्यनेन धर्मादिकमिति] ३.
 धर्मब्रह्मप्रतिपादकमपौरुषेयं वाक्यं वेदः अर्थात् धर्म ओर
 ब्रह्म प्रतिपादक, जीव अकल्पित प्रमाण (यथार्थ बोधक)
 जो वाणी-वाक्य-सो वेद. मी. ४. तद्वचनादामनायस्य
 प्रमाण्यम्. वेद ईश्वरकाही कहा हुवा हे, अतः प्रमाण हे.

वै. (इत्यादि. वेदके मंतव्य ओर लक्षणमें शालकारोंका पक्ष हे. एक मत नहीं) ५. मंडली विशेषका बनाया हुआ पुस्तक ६. नाना मनुष्योंके रचे हुये मंत्र (विचार) का समूह पुस्तक ७. निशाचर धूर्तोंका बनाया हुआ पुस्तक (चार्वाक) ८. सर्वसे आद्य पुस्तक सत् विद्या-ज्ञानका भंडार, जिसमें किसीका इतिहास नहीं, उसके पूर्व वोह ज्ञान नहीं था जो उसमें हे, सृष्टि नियमानुकूल बोधक, सर्व जगत्के वास्ते समानुपदेशक-इत्यादि ९. इस प्रकार यथा बुद्धि यथा पक्ष अनेक लक्षण करते हैं. उसके कितने वाक्य-मंत्र हैं. इसमेंभी तकरार हे.-कोई ४ ब्राह्मण, उपनिषद् १० ओर ४ संहिता-इन तमामको वेद पुस्तक मानता हे. कोई केवल ४ संहिताको, ओर कोई केवल ऋग्. यजुः दो संहिता, कोई साम अर्थात् तीनोंको वेद मानता हे. इत्यादि. इस ग्रंथके अनुयायी ओर विरोधियोंके लेख-खंडन मंडन देखो तो, स्वयं यथार्थ निर्णय होजाय. ओर "चारों वेदकी एक उत्तम-लामप्रद-माननीय ओर आद्य पुस्तक हे," यह बात उसको अंग उपांग सहित पढनेसे जानभकते हो. क.

(सूचना) शुद्धिपत्रमें जिस पद वापंक्ति पास एसा चिह्न हो उसे अवश्य सुधारके वांचना चाहिये.



ग-जो अनैकांतरूप पक्षकी अनवस्था स्वीकारी जाय तो, निष्कंप प्रवृत्तिका अभाव होनेसे जीवन व्यवहार नहीं होना चाहिये. (परंतु होता तो हे),-जैनियोंको जैन पक्षमें संशय रहना चाहिये. (परंतु वे अपना पक्ष निश्चित मानते हैं),-अंधकी दृष्टिसे घट और ईश्वर असत् तथा मुझकी दृष्टिसे उनकी अस्तित्व यथार्थ माननी पडेगी. [परंतु जैन ईश्वरका निषेध करता हे],-जैनमत ओर उसके अनुयायीका कथन-मंतव्य-खंडन-मंडन-साज्य होगा. तथा सर्वज्ञत्वका अभाव होगा, जोकि उनके मंतव्यके विरुद्ध हे.

७ & जो तत्त्वाविद्याके विरोधि प्रकृतिसे भिन्न मानसिक-आंतरिय सृष्टि मानके लोकोंको लुभानेवाले (स्वीडनबोर्ग व-गेरे) उपासक विश्वासी हैं, उनको विपरीत भावनाका आवेश होना चाहिये. जब योग साधित चक्रविद्या, शेषास्वरूप ओर संस्कारविद्याका अनुभव लेंगे, आंतरिय स्नेह, सत्य ओर ज्ञानद्वारा उनको भली प्रकार जानलेंगे, तब उनके मानसिक (नाटकालंकार-मनपरिणाम, स्वप्न, संस्कार, गुप्त फोटो-भेस्पोरझमकी विश्वदृष्टि-इ.) स्वर्ग नरकादि इष्ट दर्शन एक प्रकारके स्वप्नसृष्टि समान जान पडेंगे. ओर जो "नो धार्सेडफ" पर आये तो उनके माने हुये स्नेह-हित-ज्ञान-इच्छा-ओर श्वेत लाल मनुष्याकृतिवाले स्वामी वगेरेका पता भी नहीं लगेगा यदि वहाँसे भी आगे चले तब तो ओरभी आश्चर्यमें निमग्न होजायेंगे.

परंतु वेसे भाइ दूसरोंको विश्वासमें डुलाते हैं, आर्य योगविद्या ओर फिलोसॉफीकी तरफ नहीं लाते वा नहीं आनेदेते; इसलिये एसोंको कहना चाहिये कि-इस हमारी "लेखिनी"का सूक्ष्मस्वरूप, 'तमाम-जीव-ईश्वर-स्वर्ग-नरकादिका

कर्ता-धर्ता-हर्ता है, -इसकी गुप्त महिमा विश्वासियोंका जान
 रीय स्वामीभी नहीं जानसकता, जो कुछ देसों वहाँ है,
 इसीका स्नेह-मत्स्य-हित सर्वत्र है, इसी कर्मका सब च-
 सत्कार है, -इसीका विश्वास रग्यों' यथेच्छ फल मिलेगा.'
 (शं.) इसमें क्या प्रमाण ? (उ) अन्य प्रमाणोंमें रहित जो
 विश्वासियोंका विश्वास है सो. अर्थात् जैसा यह जैसा बौद्ध
 और जैसा बौद्ध वैसा यह- [विशेष इतिहासों मन्तव्य प्रमाण है।]

[शंका] तुम्हारी [आय] धर्म किद्योतोसी-वन्दनित
 उत्तम माननेमें क्या प्रमाण है ? [उ.] हमारे प्रमाण और कुछ
 रती पुरावोंको हाल एक तरफ रखके यूरोपके शोधनवेधर,
 मान्यरविलियम, एम लुइस जेगोलियट, समविद्विगमजो, ए. ए.
 डूकबनसेलेज, विकटरकाझीन, मेक्षस्त्रुजर आर थियोनाफोक्त
 ल सोसाइटी वगैरेके लेख वांचो. उनमेंमें दो विद्वानोंका लेख
 यहाँभी लिखदेते हैं.-उसके वांचनेमें आयावर्तके विज्ञान वि-
 द्याकी उत्तम असाधारणता और यूरोप तथा बाइबल वगैरेके
 विज्ञान-विद्याकी न्यूनता और साधारणता स्वयं जान सकोगे.

In India our religion (Bible) will row and ne-
 ver strike root; the primitive wisdom of the human
 race will never be pushed aside by the events of
 Galilee. On the contrary, Indian wisdom will flow
 back upon Europe, and produce a thorough change
 in our knowing and thinking. A. Schopenhauer.

* * * * *
 We are in our Eastern Empire not brought
 into contact with tribes who melt away before the supe-
 rior force and untelligence of Europeans. Rather
 are we placed in the midst of great and ancient
 peoples who attained a high degree of civilisation,
 when our forefathers were barbarians, and had a
 polished language, a cultivated literature and abs-
 truse system of philosophy, centuries before English
 existed even in name. Manior Williams. १.

ओ३म् अद्वैतादर्श- (प्रवेश)

“ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः”
(वेदांत सिद्धांत)

* पूर्वपक्षी—(समीक्षक—शोधक—जांचक) *

जो स्व वा पर मंतव्य—सिद्धांत—लक्ष्य—अनुभव—निश्चय,—
परीक्षा वा बोध प्रसंग समय प्रतिपक्षीकी परीक्षा वा जिज्ञासुके
ध्यानमें, परीक्षा विषे पार उतारने वा दरसानेवाली कोई योग्य
रीति-प्रकारसे योग्य परीक्षाका विषय न हो वा न होसके अर्था-
त यथार्थ—अवाधित ज्ञानका विषय न हो—न होसके—सो मंतव्य,
(उक्त दोषाभाव होने तक) अर्थ शून्य जैसा है—मानो कल्पित
—वा भ्रम रूप अथवा “अकेली कहाँनो गुडसेभी मीठी” इ-
स कहावत समान होय नहीं. अतएव किसीके विश्वासवाले
वा कथन मात्र सिद्धांतके ऊपर आधार नहीं रखा जाता;
यह नियम, सब धर्म (पंथ—संप्रदाय—दीन—मजहब—वाडो), आ-
चार्य (गुरु, पादरी, इमाम, मुरशिद, विसपादि) वा ग्रंथ वा
उपदेश प्रति, नियत होसकता है: वे (धर्माचार्यादि) जबतक,
परधर्मी विद्वान, बुद्धिमानों कीसंमति सहित अपना मुख (सि-
द्धांत—धर्म—) विचार पूर्वक नहीं देखें और स्व दोषोंको नहीं
सुधार सकें तब तक, दूसरोंको कैसे आकर्षसकेंगे; वा विश्वास
दिलासकेंगे ? नहीं. किंतु अज्ञान, छल, अधर्म, दंभ, दंड, अ-
न्याय वा धूर्तताके सिवाय, सत्य यथार्थ ओर नीति मार्ग पू-
र्वक उनका मनोरथ सिद्ध नहीं होसकता।

* यह ग्रंथ वेदांत पक्ष जांचका संबंधी हुये भी हरकोई मतके अनुयायी
शोधक जिज्ञासुको उपयोगी है, देखो प्रस्तावनागत दोहा नं. ३ की टीका.

एतद्दृष्टि जो, भारतगत, मत-पंथो (न्याय, वैशेषिक, योग, धर्म मोमांसा, सांख्य, बृहस्पति, बौद्ध, जैन चार्वाक, याहूदी, नसारा-ख्रिस्ति, पारसी, मुसलमान, आर्यसमाजी, ब्रह्मसमाजी, पौराणी-वैष्णव, शैव शाक्त, स्मार्त, नारायण स्वामी वगेरे-नानक, कबीर, दादुपंथी, रामस्नेही, थियो सो-फिस्ट, सायन्सी, आकर्षणी. इत्यादि) मेंसे लोक विषे सर्व शिरोमणि. प्रसिद्ध प्रचलित वेदांत सिद्धांत माना जाता है; जो कि संक्षेपसे यह है:—

वेदांत सिद्धांत.*

१-“जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानसे (जोके, ऋग्, यजु, साम, अथर्व यह अपरा विद्यारूप कर्मोपासना, व्यवहार प्रतिपादक भाषा-स्वतः प्रमाण चार संहिता श्रुति ग्रंथ इतर तत् संबंधी तदेतर स्थतः प्रमाण-ज्ञानभाग-परा-ब्रह्मज्ञानकी साक्षात्से बोधक-विद्या रूप उपनिषद्की श्रुति-ईश्वरोपदेश-तत्त्वमस्यादि महावाक्य शोधन विना, अन्यप्रमाण वा प्रकारसे नहीं होता, अर्थात् ब्रह्मज्ञान वा जीव ब्रह्मकी एकताका ज्ञान, कर्मोपासना किये हुये अधिकारी-विवेक, वैराग्य, ममादि और मुमुक्षुता साधन संपन्न पुरुषको उपनिषद् ग्रंथके एकता बोधक महावाक्य विना कदाचित् भी, नहीं होता) जीवका मोक्ष-“अज्ञान-अज्ञान-ओर उसके कार्य अध्यासरूपबंधकी अत्यंत निवृत्ति ओर नित्य परमानंद स्वरूपकी प्राप्ति” होता है. उसके विना, अन्यप्रकार-धर्म, पंथ, मतमतांतर मानने वा उनपर चलने से नहीं होसक्ता. ज्ञान पश्चात् विदेह मोक्ष हुये पीछे, पुनरावृत्ति नहीं होती.

* मंतव्यके हेतु, उदाहरण सहित-समग्र विस्तार, इस लिये नहीं लिखते के, इस ग्रंथका उपयोग विशेषतः वेदांतीको किंवा संशयात्मक पुरुषको होनेवाला है; जो के वेदांत पक्ष ओर तद्गतप्रक्रिया, शैली ओर उसकी परिभाषाका ज्ञाता होगा. इतनाही नहीं किंतु उक्त दृष्टि ओर विस्तार भयके कारण वक्ष्यमाण खंडन मंडन-प्रसंगमेंभी संक्षेपमें उपयोगी विषयकाही कथन हुवाहै, एसा जान लेना.

२-ब्रह्म (सत्* चित्-चेतन ज्ञान प्रकाश स्वरूप-आनन्द अर्थात् अस्ति भाति प्रियस्वरूप-अखिल ब्रह्मांडके बाह्यांतर व्यापक चेतन, सबका अधिष्ठान-आधार) अबाध्य-अनादि अनंत-सत्य हे, तदेतर भावरूप त्रिगुणात्मक माया-अज्ञान-ओर उसके नाम रूपात्मक जगत-ब्रह्मांड-कार्य मात्र-सदासद्-विक्षेपण-अनिर्वचनीय अध्यासरूप-बाध्य, अनादि सांत हे.

३-ब्रह्म (१) माया (अविद्या-मूलाज्ञान-आवरण विक्षेप शक्तिवाली वस्तु विचित्र रूप-प्रकृति) (२) जीव (साधिष्ठान साभास अविद्या वा व्यष्टि अज्ञान वा अंतःकरण अवच्छिन्न-विशिष्ट चेतन) (३) ईश्वर (साधिष्ठान साभास माया वा समष्टि अज्ञान अवच्छिन्न विशिष्ट चेतन-जगतका अभिन्ननिमित्तोपादान कारण) (४) जीवेश्वरका भेद (५) ओर जड चेतनका संबंध (६) यह षट् अनादि पदार्थ हैं. परंतु ब्रह्मेतर अन्य, सर्व सांत तथा मायिक-मायाकी अपक्षासे-हैं ओर व्यवहारिक दृष्टिसे सत्य, ओर पारमार्थिक दृष्टिसे प्रातिभासिक (सत्तावाले) मिथ्या हैं; ब्रह्म परमार्थ(सत्तावाला) सत्य हे-

४-मिथ्या माया ओर उसके कार्य नामरूप मात्र, रज्जु सर्पमें जैसे रज्जुका सर्प, विवर्त हे वैसे-ब्रह्म चेतनके विवर्त हैं-ओर इस परतंत्र अध्यस्तकी-जैसे रज्जुज्ञानसे सर्पकी निवृत्ति होती हे वैसे-अधिष्ठान ब्रह्मके ज्ञानसे निवृत्ति होती हे.

५-भावरूप मिथ्या-अध्यासरूप-प्रातिभासिक, दृष्टमात्र होनेसे ब्रह्म वस्तु विषे इस अवस्तु (जगत-माया) कइ अध्यारोप क्रिया वा कहा जाना हे. क्योंकि उस कल्पित-को निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप होती हे. तद्भिन्न अन्य नहीं-

* श्रीगद्गवद्गीतामें सत् वा असत् नहीं कहा जाता एसा, विखण्णभी मानाहे. "अनादिमत्परं ब्रह्म नसत्तनासदुच्यते." १३-१२

६-पूर्वोक्त समग्र कथनका सार यहहे 'के जीव ब्रह्मका, उपाधी त्यागके अभेदहे (सोपाधी जीवका व्यवहारमें भेदहे) और केवल (सजातीय, विजातीय, स्वगत भेद रहित, अद्वितीय, निर्धर्म, अक्रिय, अपरिणामी, अच्छेद्य, अभेद्य, शुद्ध, चिन्मात्र व्यक्ति) ब्रह्म सत्यहे. तदेतर सर्व-माया० (अज्ञान, ओर उसके कार्य जीव, ईश्वर, भेद, संबंध, भाव, अभाव, नभादितत्व, उत्पत्ति स्थिति प्रलय, कर्मोपासना, साधन, साध्य, वेद, ज्ञान, उपदेश, वक्ता, श्रोता, बंधमोक्ष, ओर त्रिपुटी मात्र,-ब्रह्मांड मात्र) स्वप्नवत् मिथ्याहे'

उस सिद्धांतके अभिमानी-अनुयायी वा उपदेष्टा भाइ-ओंके सन्मुख, नित्य प्रति उनके मुखरूप मंतव्य परखने-दर्शन करने-वास्ते प्रश्न समूहात्मक यह, अद्वैतादर्श (अद्वैत दर्पण) अर्पण करतेहैं. कृपा पूर्वक सेवाको स्वीकारके ओर "वादी भद्रं न पश्यति" इस वाक्य समान कथनवाला, दोषपात्र नहीं ठेरता, एसा ध्यानमें लगे ओर विचार-निर्णय-सर्वदा उत्तमहीहे, स्वपरको लाभिष्ट होषड़ताहे इत्यादि शील दृष्टि रखके, मेरेसे कदाच अरुची आवे तो, मुझे क्षमा करके उभयके हित सुधारनेमें प्रवृत्त रहनेकी आशा रखताहूं.

* * * * *

(सूचना)—'इस छोटेसे ग्रंथमें प्रसंगों विषे, कोइ विषयका विस्तार इस दृष्टिसे कियाहेकि जिसकी प्रसिद्धि नहीं वा न्यूनहे. यथा-उपनिषदकी स्वतः प्रमाणताका विस्तार कियाहे. ओर कोइ विषयका विस्तार इस दृष्टिसे नहीं लिखा के वेदांतके ग्रंथोंमें अति प्रसिद्धहे, इतनाहीं नहीं किंतु उसके अनुयायीके कंठस्थहे. यथा विवर्तवाद, वा पारिभाषिक पदोंका अर्थ (ब्रह्मको कहींज्ञाता, कहींज्ञान स्वरूप, कहीं केवल

प्रकाश स्वरूप कहीं साक्षी-वृत्ति उपहित वा अंतःकरण उप-
हित चेतन-इत्यादि),—वेदांत संप्रदायीको सम्यक् ज्ञात होनेसे
विस्तार नहीं किया है.

कोई विषयका रूपांतर वा उसी रूपसे पुनरुक्ति रख-
नेका हेतु, वाचकके श्रमका बचाव, लाभ विशेष ओर प्रसंग
वश है. जेसा के अपरोक्षत्व ओर ज्ञातृत्व प्रसंगमें है; अतः वे
पूर्वोक्त न्यूनता दोष नहीं है.

इस ग्रंथमें जो कुछ वेदांतमत विषे लिखा है वोह, हिंदी
भाषावाले साधारण वाचक जिज्ञासुओंको, झट समझमें आ
जावे ओर उपयोग योग्यहो; इस दृष्टिसे सरल प्रकार ओर
सुगम रीतिसे संक्षेपमें लिखा है; अन्यथा वेदांतकी फीलोसोफी.
न्याय, जैन, बौद्धादि सर्वकी खंडनकर, सूक्ष्म विचारवालोंके
योग्य है. अतः वाचक महाशयको ध्यान रखना चाहिए के
वर्तमानरूढी अनुसार इस ग्रंथ मात्रके वांचनसे वेदांत पक्षके
खंडन वा मंडन करनेको उद्यत न हों. वा उस योग्य, अपनेमें
योग्यता नहीं समझलेवें. परंतु हां, जो वेदांत संप्रदायके ग्रंथ,^१
जोके विशेषतः संस्कृत ओर कुछ हिंदीमेंभी हैं, उनका ठीक
श्रवण मनन ओर कुछभी निदिध्यासन कियाहो तो, उद्यत
हों; ओर सृष्टि नियम जान लियेहों तो, खंडन वा मंडनकी

१ जेसेकि वेदांत सूत्र, उपनिषद, श्रीमद्भगद्गीता ओर इन
तीनोंका भाष्य तथा टीका, चित् सुखी, संक्षेप शारीरक, पंचदशी,
ख्यातिवाद, विचार सागर, विचार माला, वृत्ति प्रभाकर, वेदांतादर्श,
पदार्थमंजूषा, एकादशस्कंध, उपदेश सहस्री, अद्वैतकौस्तुभ—तत्त्वा-
नुसंधान, योगवाशिष्ठ, अष्टावक्र, आत्मपुराण, अनुभूति प्रकाश,
अद्वैतसिद्धि, नैष्कर्म्यसिद्धि; वेदांतसार, वेदांत मुक्तावली, स्वाराज्य-
सिद्धि, विवेकचूडामणी, अपरोक्षानुभूति वगैरे—

अपनेमें योग्यता समझलें, अन्यथा व्यर्थ विज्ञाप मात्र है.

मेरे इस ग्रंथ गत लेखके खंडन होनेसे मैं, मेरा अपमान वा निंदा नहीं समझता, क्योंकि जेभेकि पराधीन रहना, स्वतंत्र होनेका उपाय नहीं लेना, स्वदेश वा स्वभार्य त्वाभिमानाभाव, हिंदु भाइयोंका स्वभाव पढगयाहे तदनु परस्परके खंडन मंडनकाभी है. ऐसे स्वदोषको न जाननेवालेको निंदा, दोष नहीं. वर्त्तमान विषे अपने (सत्यहो वा नहीं परंतु) संस्कार (खयाल) बाहिर ढालने वा पढनेकी धारा-प्रवाह होरहाहे उसके बिना, कुविरोधियोंका निवारण होना अशक्य होगा, एसा माना जाताहे, सारांश एसी व्यवस्थामें सुनीयतवान प्रयोजकको निंदा, अपमान, निंदा अपमान नहीं. मेरा उद्देश किसीको निंदा वा खंडनमें नहींहै; किंतु जो किसीके दरसाये हुये दोष, अपने वा स्वमतमें होंतों, मनवादी उनको निवारण करके पक्षपात रहित मन्मार्गपर आने वा दरसावे ओर यदि निर्दोष होंतों, अन्य सदोषियोंका पराहन करें वा तदार्थ उचित उपाय लें; अर्थात् उनके दोष मिट्ट करके प्रसिद्धिमें जनावें ओर उनको समझाके लोक हितार्थ एकमत-धर्मस्थापनका उपायलें. ऐसे सुउद्देशमें खंडनखंडन, निंदानिंदा, अपमान अपमान नहीं. ए तदृष्टि* अपनेमें अयथार्थ दोषभी सुनके मुझको प्रसन्न होना चाहिये परंतु कब कबके उद्देश सफल हो.

क्या अच्छाहो कि जो, इस ग्रंथका लेख अयथार्थ मानतेहों वे भाई, क्लिष्ट शब्द ओर लक्षण रहित, सरल शब्द ओर लक्षण तथा लेख पूर्वक, साधारण लोकोंको बुद्धिमें भी

१. २. ३. * जैसी जाकी बुद्धिहे वेसा कहे मुनाय, उन्का बुरा न मानिये लेन कहांसे जाय.

आजावे ऐसे प्रकारसे, ग्रंथ गत शंकाओंका निवारण (ग्रंथके लेखका खंडन) जोकि शब्दोंको मारामारी मात्र वा अयथार्थ नहो किंतु यथार्थ हो, ग्रंथ लिखित सरल भाषामें लोकोपकारार्थ प्रसिद्ध करें. और जो यथार्थ समझेंवे, इसको स्वीकारने पर, जैसा योग्य-उचित्त जाने वेसा करें.

दर्शन पहिला-१

(जीव ब्रह्मकी एकताका प्रमाण प्रसंग.)

“जीव ब्रह्मकी एकता है” इसमें क्या प्रमाण है? इस प्रश्नके उत्तरमें जो विचार किया जाय तो, यह विषय कि-सा प्रमाणसेभी सिद्ध नहीं होता है क्योंकि ज्ञानके साधन-करण-का प्रमाण कहने से. सो वे प्रत्यक्षादि हैं उनमेंसे

(प्रत्यक्षाभाव)

वेदान्त गीतिसे “विषय चैतन्याभिन्नं प्रमाण चैतन्यं-प्रत्यक्षमा” यह प्रत्यक्ष ज्ञानका लक्षण है अब यदि, जीव ब्रह्म-ज्ञानके ज्ञानका साधन-करण श्रोत्रादि इंद्रिय, मन वा बुद्धि वृत्ति*का मानें तो, ब्रह्म, इंद्रियादिकका विषय होगा. परंतु “यतो वाचो” निवर्त्तते अप्राप्य मनसा सह” (जहां वाणी और मन नहीं जासक्ते, एसा ब्रह्म है) तथा “यद्वाचानभ्युत्ति तं येन नागभ्युत्थते तदेव ब्रह्म इत्यादि” (जिसको श्रोत्रादि इंद्रिय और मन नहीं विषय कर सक्ते-नहीं जानसक्ते, किंतु श्रोत्रादि जिस करके प्रेरित होते हैं और श्रोत्रादिको जो जानता है वा जिसके विषय हैं सो, ब्रह्म है) इत्यादि वेदान्ति

* यह वेदान्त गीतके साधन हैं. वेदान्तेतर शास्त्रकारोंके विकल्प (इंद्रिय संज्ञकत्व, मयागादि, विषय संबंधादि) का इन्हींमें समावेश होना, जान लेना चाहिये. १. मनोपनिषद्. २. केनोपनिषद्.

योंकी श्रुति हैं सो, अप्रमाण होंगी. जो यह कहें के वेदांति-
 योंकी श्रुतिमें “मनसै वेद मासृज्यं” (यह ब्रह्म मन करकेही
 जाना जाता है) मन करके जाननाभी लिखा है. तो, उभय श्रु-
 तिमें विरोध दोष होगा. जो यह मानें के “एक श्रुतिमें सं-
 स्कारित-साधन संपन्न-वृत्तिका विधान है और एकमें अस्-
 स्कारित का निषेध है अतः विरोध नहीं, एसा अर्थ अध्या-
 हार है” सोभी समीचीन नहीं क्योंकि उनके सिद्धांतमें मनता
 जड है-मायाका कार्य है, जडमें ज्ञातृत्वका अभाव है अतः म-
 नमें ज्ञातृत्वके* अभावको लेके उक्त अध्याहार अर्थकी कल्प-
 ना अनुचित है; किंतु विरोधका परिहार नहीं होता. इससे
 यह सिद्ध हुवाके जीव-ब्रह्म है. सो इंद्रिय और मनका (प्र-
 त्यक्ष प्रमाणका) विषय नहीं. और जो पूर्वोक्त लक्षण पर दृ-
 ष्टि डालके विचारें तब तो, अद्वैत पक्षमें प्रासंगिक विषय (जी-
 व ब्रह्म चेतन वा उनकी एकता) गत चेतनसे इतर किमो
 अन्य विषय चेतन वा प्रमाण चेतनके अस्वीकारसे उक्त ल-
 क्षणके लक्ष्य-प्रत्यक्ष ज्ञानका, प्रसंगमें अवसर वा उपयोग नहीं
 होसकता† निदान पूर्वोक्त उभय रीति करके सहेज विचार
 बलसे यह परिणाम निकल आता है के उनकी एकतामेंभी
 प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं. और न प्रत्यक्ष प्रमाणका विषय.

(अनुमानाभाव.)

जब यूँही तो, अनुमान प्रमाणकाभी विषय नहीं होस-
 कता. क्योंकि उसका विषय जोलिंगी, उसका ज्ञान स्वप्रत्यक्ष
 लिंगके आधीन है. जैसेके जब कहीं धूप प्रत्यक्ष देखें तब, प्र-

* इसका विवेचन आगे वांचोगे. वेदांत पक्षमें ब्रह्म,मनादि प्र-
 माणका विषय नहींहै. एसा मानतेहैं अतः यहां विस्तार नहीं किया.

† विशेष आगे वांचोगे.

व कालमें धूम अग्निके सहचारका प्रत्यक्ष ज्ञान जन्यजो अनुभवहे उसकरके व्यभिचार रहित व्याप्ति सहचारकी स्मृति होके "यहां अग्निहे" एसा परोक्ष ज्ञान अनुमानसे होताहे: परंतु जिसने अग्नि ओर धूमके व्यभिचाररहित सहचारके दर्शन नहीं कियेहें उसको धूम देखनेसे अग्निकी अनुमिति नहीं होती. दार्ष्टान्तमें विचारनेका यहहेकि:-ब्रह्म किसीका लिंग नहीं ओर न ब्रह्मका कोई लिंगहे; एसा अद्वैत मतका मुख्य सिद्धांतहे. (जो एसा नहीं मानें किंतु लिंगलिंगी भाव मानें तो, द्वैतापत्ति होतीहे.) ब्रह्म किसने प्रत्यक्ष देखा नहीं, यह बातभी, अद्वैत मतसे सिद्धहे. क्योंकि वे ब्रह्मसे इतर कोईभी ज्ञान स्वरूप वा साक्षी-ज्ञाता नहीं मानते. ओर मिथ्या माया-अविद्या-अंतःकरण उस सत् चिद्का साक्षात्, करभी नहीं सकते. अतः ब्रह्म प्रत्यक्षका विषय नहीं. जो कदाचित किसीने उस (ब्रह्म)को देखाहे वा अनुभव कियाहे, एसा मानभी लेवें तो, स्वसिद्धांतका त्याग होगा; क्योंकि "ज्ञाता ज्ञेय भिन्न २ होतेहैं" यह नियमहे, इस प्रकार द्वैतापत्ति होगी. ओर अबभी जो अद्वैतवादी उसके अनुभव होने वा अपरोक्ष होजानेकी कहेगा तो, स्वपक्ष त्याग परिणाम निकलेगा. अर्थात् द्वैत सिद्धांत मानलेना षडेगा. तथा वेदांतियोंकी पूर्वोक्त श्रुति अप्रमाण होजायगी.

१ योग वा अन्य ग्रंथोंमें जो ब्रह्मको साक्षात् मानाहे सो तो, द्वैतवादकी रीतिसे मानाहे (वा सिद्ध होताहे) अतः उनकी साक्षीकी आवश्यकता नहीं. तथाही यहां प्रसंगमें वेद रूप वा स्वतः प्रमाण रूप जो ग्रंथ नहींहैं उन ग्रंथ वा शास्त्रोंका प्रसंग नहीं, इसलिये उनका वा उनकी साक्षीका यहां उपयोग नहीं.

जो, यह कहां के एकतामें अनुमान प्रकार होसकता है; जैसे के, जीव ब्रह्म एकहे, चेतन होनेसे; जहां जहां चेतनत्व, वहां वहां ब्रह्म अभेद. जैसे ब्रह्ममें. इस अनुमानकी साक्षी यहै कि श्रुति “अद्वितीय-एकही चेतन, बतातीहे.” यह अनुमान प्रकार समीचीन नहीं किंतु हास्य जनकहे. कहां अनुमान मर्यादा ओर कहां उसमें श्रुति प्रमाण घुसादेना. ओर वोह भी साध्य× ॥ तथा इसका विरोधो अनुमान भीहे. जैसे के, जीव ब्रह्म भिन्नहे. स्वरूप भेद (ब्रह्म चेतन व्यापक, जीव चेतन व्याप्य, परिच्छिन, जीव कर्ता भोक्ता अल्पज्ञ, ओर ब्रह्मअकर्ता अलोक्ता सर्वज्ञ इत्यादि) होनेसे. जहां जहां स्वरूप भेदत्व वहां वहां ब्रह्मका भेद, जैसे ब्रह्म नभ ओर परमाणुमें (हम अनुमान प्रमाणमें शक्य प्रमाण नहीं देते; क्योंकि सो, अनुमान प्रकारसे विपरीतहे.) उपरान्त जो, आग्रह करके वेदांती भाइ, जैसे आद्य ज्ञाता अनुपदेश, विषयसाधनके भिन्न व्यापारकी व्याप्ति अनुभव करके स्वभिन्न अदृष्ट नाना इंद्रियों (रूपादि विषयके चक्ष्वादि भिन्न करण) का अनुमान करताहे वैसेही, अदृष्ट ब्रह्म ओर जीव ब्रह्मकी एकतामें कोई रीतिसे भी, अनुमानका उप-योग लेगातो, व्यभिचार रहित सहचार व्याप्तिके स्वीकारनेसे स्वसिद्धांत विरुद्ध द्वैतापत्ति माली पड़ेगी. ओर तिसपरभी व्याप्ति, तद्दर्शन तथा तद्दृष्टाके विवादका निवारण शेष रहेगा.

निदान पूर्वोक्त प्रकारसे अनुमानका वहां उपयोग नहीं, ओर वेदांती लोकभो इसको ब्रह्म वा ब्रह्म जीवकी एकतामें स्वतंत्र प्रमाण नहीं स्वीकारते; इसवास्ते विस्तार नहीं लिखा. अतः ब्रह्म (जीव) प्रत्यक्षका विषय नहीं होनेसे अनुमानका

विषय नहीं. इस रीतिसे ब्रह्म स्वरूप जीव, जीव स्वरूप ब्रह्म, अनुमानका विषय नहीं. इससे यह स्वयं सिद्ध होगया के जीव ब्रह्मकी एकता अनुमानकाभी विषय नहीं.

(शब्द प्रमाणाभाव.)

वेदांत संप्रदाय मान्य षट् प्रमाणोंमेंसे तीसरा शब्द प्रमाणहे; उसका विचार करतेहैं:—तहां, शब्द प्रमाणमें मुख्य वेद (४ संहिता भाग) को मानें तो, उस वेदमें वेदांतियोंके मान्य, जीव ब्रह्मकी एकताके प्रतिपादक ' तत्त्वमसि ' ' अहंब्रह्म ' यह महा वाक्य नहींहैं. वैसेही ' अयमात्मा ब्रह्म ' ' प्रज्ञानमानंद ब्रह्म ' वाक्यभी नहींहैं; अतः इसमें शब्दप्रमाणभी नहींहे. क्योंके यह वाक्य उपनिषद् ग्रंथोंकेहैं. यदि जीव ब्रह्मकी एकतामें उपनिषद् ग्रंथ प्रमाण मानें तो, वेदरूप न होनेसे उनके साथी आर्यजनको प्रमाण नहींहे.

(उपनिषद्, वेद और स्वतः प्रमाण नहीं.)

जो कहोके उपनिषद्भी वेद ग्रंथहैं अर्थात् वेदका एक भागहे (ब्राह्मण ग्रंथ गत वेदका ज्ञान कांडहे) सो, यह बात समीचीन नहींहे. अर्थात् उपनिषद् ग्रंथ उसके वाक्य नहींहैं के जिसके (सर्वज्ञ ईश्वर वा अन्य कोई पुरुषके वा स्वभावतः स्वयं अनादि) वेद ग्रंथमें वाक्यहैं; अतः वेद अनुयायीकोभी वे स्वतः प्रमाण नहीं. उसका पुरावा नीचे लिखतेहैं.—यदि हमारा शोधन अयथार्थ होतो, युक्ति, सृष्टि नियम, ओर प्रत्यक्ष प्रमाणसे* खंडन करना चाहिये.

छांदोग्य, वृहदारण्यादि उपनिषदोंमें (जिसमें तत्त्व म-सि, अहं ब्रह्म, महा वाक्यहैं) गार्गी, जनक, उद्दालक, श्वेत-

* तिन अनुकूल वा तिन अविरुद्ध अनुमानकाभी अर्थापत्तिसे यहां प्रहण हो सकताहे.

केतु, मैत्रेयी, नारद, सनतकुमारादि ओर देवकी नंदन (कृष्ण) ओर अनेक ऋषि तथा राजाओंके संवादरूप इतिहास तथा नामहैं तथा ब्रह्म वेत्ताओंकी वंसावलिमें लिखीहैं; यथा ब्रह्मासे मांडुक्य ऋषितक १२ पेढी, नाम लेलेकर जनाइहैं. मांडुक्य पुत्र सांजीवसे लेके पौतमाशी ऋषितक ३७ नाम लिखेहैं. निदान ब्रह्मासे लेके वृहदारण्य बननेके काल जो विद्यमान पौतमाशी. वहां तक, पचास पेढी बताइहैं ओर दूसरे वंशमें हिरण्य गर्भादिमें पौतमाशीतक ६६ छहासठ नाम "जनायेहैं. तथा उपनिषदोंमें भूत वा भविष्य प्रत्ययसे कोईभी वाक्य नहींहै. जैसे "तत्त्वमसि" वाक्य प्रसंगमें उद्दालक ऋषि अपने पुत्र श्वेतकेतुको वर्त्तमान प्रत्ययसे उपदेश करताहै; एसा नहीं लिखाहंके उद्दालक ओर श्वेतकेतु हुये वा होंगे, उनका उपदेशहै. वैसेही वंसावलीमें यह नहीं लिखाहै के अपुत्रका अमुकसे ब्रह्मविद्या प्राप्त होगी.

पूर्वोक्त वृत्तांतसे सिद्ध होताहै के उपनिषद् ग्रंथ सृष्टिक आरंभ पीछे बहोत काल पश्चात् बनाये गयेहैं. क्योंकि गार्गीदि सृष्टि उत्पत्तिके बहुत काल पीछे हुयेहैं. कुछ नहीं तांभी, सृष्टि आरंभके ६६ छहासठ पेढी पीछे उपनिषद् ग्रंथ बनाये गयेहैं; यह उपनिषद् ग्रंथोंसेही स्पष्टहै ओर वेदांती तथा आर्योंको मानना पडेगा. ओर वेदतो, सृष्टि उत्पत्ति कालमेंही हुयेहैं, एसा पौराणिक, वेदांती ओर आर्यलोक मानतेहैं; अतः उपनिषद् ग्रंथ वेदसे भिन्न, मनुष्यकृत होनेसे वेदवत् स्वतः प्रमाण नहीं.

* रामायण ओर भागवतमें ब्रह्मासे लेके रामचंद्र तक १५ पेढी जनाइहैं; इससे ज्ञात होताहैके वृहदारण्य, छांदोग्य, रामचंद्रजी महाराजके आसपास के समयमें बनेहैं. वामदेव जनकादि उसी कालमें हुये हैं; यह बात रामायण आदि ग्रंथोंसे स्पष्टहै.

यदि उपनिषदोंको ईश्वरकृत मानें सोभी, नहीं बनता; क्योंकि ईश्वरको किसीके इतिहास वा साक्षी लेके इतिहास वा संवाद वा बंसावली लिखनेकी अपेक्षा नहीं है. कारण के ईश्वरको स्वतः सर्वज्ञ मानते हैं.

जो कदाचित् स्वसर्वज्ञताके अभावमें इतिहासरूपभी कहता तो “उद्दालकादि हुयेथे” ‘उन्होंने एसा उपदेश किया वा उनमें एसा संवाद हुवाथा’ एसे भूत प्रत्ययसे कथन होता. ओरमानलोकिक कदाचित् इसी प्रकारसे लेखहोता तोभी, ईश्वरकी सर्वज्ञता ओर जीवोंकी साक्षी लेनेसे ईश्वरकी स्वयं प्रमाणतामें बाध आजाता. परंतु एसा लेख नहीं पानेसे उक्त आरोप नहीं करसक्ते. किंतु वर्तमान प्रत्ययके दर्शनसे “भूत कल्पमें गार्गी आदि नहीं हुये किंतु वर्तमान कल्पमेंही हुये हैं—सृष्टि आरंभ के पीछे हुये हैं.” यह सिद्ध हुवा. जोके मनुष्योंके इतिहास, संवाद ओर साक्षीरूप लेख उपनिषदोंमें हैं तथा सृष्टि आरंभके बहोत काल पीछे बने हैं अतः मनुष्यकृत होनेसे ईश्वर वाक्यवत् स्वतः प्रमाण नहीं.

जो, यह मानेंके गार्गी आदि भविष्य कल्पमें होंगे उनका संवाद लिखा है. सोभी; सिद्ध नहीं होता, क्योंकि “उद्दालकादि होंगे” एसा कहीं नहीं लिखा है. अतः वर्तमानकल्पकेही उद्दालकादि हैं ओर सृष्टिके आरंभ पीछे हुये हैं. यही समीचन है.

जो, यह कहोके “उपनिषद वेदवत् अनादि कालसे चले आते हैं, इसलिये गार्गी उद्दालकादिकोंके कल्पकी कल्पना व्यर्थ है.” यह बातभी नहीं बनती; क्योंकि जो, एसा मानेंके “उद्दालकादिक कभीभी नहीं हुये ओर उनके नामसे संवादरूप कथन है.” तो, ईश्वर मिथ्यावादी होगा. ओर मिथ्यावादी-

के वाक्य अप्रमाण होते हैं. जो, ऐसे कहोकि “कभी किसी कल्पमें हुये होंगे.” तो, उस कल्पके पूर्व उपनिषद् नहींथे, यह सिद्ध होगा. अथवा वही दोष (मिथ्यावाद) आवेगा; क्योंकि वेद ग्रंथतो, कभीभी नहीं बदलता, कल्पांतमेंभी पूर्ववत् रचाजाताहे (यथा पूर्वमकल्पयत्. इति श्रुतिः), एसा पौराणिक, वेदांती ओर आर्योंका मतव्य हे इसरीतिसे उपनिषद्, वेदसे भिन्न मानें पढ़ेंगे.

जो, यह मानेंकि “भावी कल्पोंमें उद्दालकादि कभी होंगे” तो, उनके संवादसे ईश्वरको साक्षी लेना व्यर्थ हे, उलटा उसकी सर्वज्ञतामें बाध आता हे. तथा दुराग्रहसे एसा मानभोलेवें तो, भविष्य प्रत्ययसे संवादका कथन होता. जो “भविष्यको वर्तमान प्रत्ययसे लिखें हैं” एसा कहोगे, तो ईश्वर मिथ्यावादी वा छलीवा भूलवाला ठेरेगा. अनहुयेको साक्षीसे ज्ञान कथन वेदरूप नहींकहाजासक्ता, किंतु पूर्व श्रुत मानना पड़ेगा. बंसावलीमें नाम लिखे हैं उनको भविष्य वक्ता ईश्वरके रखे हुये मानेसे, जीवकी स्वतंत्रता ओर नाम कथन-संज्ञामात्र का निषेध होजायगा. (इसका वृतांत आगे वांचोगे.)

जो, यह कहोकि उपनिषद् अनादिसे (संहितावत्) एसेही चले आतेहैं, पूर्व उत्तरकी कल्पना नहींकीजासक्ती तो, “यथा पूर्वमकल्पयत्” (पूर्ववत् सृष्टि रचीजातीहे) श्रुति के अनुसार जिनजिन बंध मुक्त पुरुषोंका इतिहास उपनिषद्मेंहे उनउनका जन्म, कल्पंप्रति नित्य होनाचाहीए. जब यूं हेतो “ब्रह्मज्ञानसे मोक्ष होतीहे, पुनरावृत्ति नहीं होती” यह नवीन वेदांतियोंका सिद्धांत व्यर्थ होजायगा. क्योंकि उद्दालक ओर श्वेतकेतु तथा याज्ञवल्क्यादिको जब तब

(किसी कल्पमें) यथार्थ ज्ञान प्राप्त हुवा, एसा उपनिषदोंमें सिद्धहे. फेर उनका जन्म क्योंहो. जो, यह कहोके अधिकारी पुरुषोंका कितनेक कल्पतक जन्म होताहे तोभी, उक्त दोषका परिहार नहीं हुवा; अर्थात् गत श्रुतिसे तो, अनंत कल्पों तक नित्य जन्म होना कहना पडेगा. जब यूं हे तो, उद्दालकादिका जन्म मरण अनादि अनंत रहना चाहिये. क्योंकि जबतब किसी कल्पमें ज्ञान होनेकर मोक्षको सादी मानके अनंत मानना ओर उद्दालकादिककी बंधको अनादि मानके सांत कहना, यह सृष्टि नियमके प्रतिकूलहे. अतः उद्दालकादिकको ब्रह्मज्ञान नहीं हुवा, एसा मानना पडेगा. वा ब्रह्मज्ञानसे कुछभी फल नहीं हुवा, एसा स्वीकार करना पडेगा. क्योंके गर्भवास ओर शरीर पास, यही मुख्य बंधहैं सो, उनको प्राप्त होतारहताहे. जो, यह कहोके वे अज्ञानरहित ज्ञान स्वरूप, स्वेच्छासे जन्म लेतेहैं. वस्तुतः मोक्षहैं; तो, वे सदा मोक्ष स्वरूप हुये, एसा मानना पडेगा. जब यूंहे तो, उनको कभीभी बंध न प्राप्त होनेसे श्वेतकेतुको उपदेश निष्फल हुवा, एसा सिद्ध होगा. ओर उपनिषदोंमें तो, अनेक प्रकारसे उसको उपदेशहे. अतः वे नित्य मुक्त नहीं कहेजासक्ते. जो, यह कहोकि लीलारूप संवादहे तौ, नित्य मुक्त ब्रह्म स्वरूपका जन्म होना मानना पडेगा, क्योंके वे अपनेको तो, सदा "अहंब्रह्म" जानतेथे तब "सो तूं हे" एसा बारबार कथनरूप लीला, बने नहीं, कारण यहके, वेदांतकी रीतिमें उनकी दृष्टिमें "सर्व ब्रह्मस्वरूपहे, ब्रह्म नित्य मुक्त ओर शुद्धहे. उसको उपदेश असंभवहे ओर तद्भिन्नको मुक्ती नहीं किंतु मिथ्याहे इत्यादि" समाया हुवा होना चाहिये अतः लीलारूप कथन व्यर्थ वा बकवाद होगा. इस रीतिसे उप-

निषदांका अनादित्व सिद्ध नहीं होता.

जो, उद्दालकादिकका संवाद वर्तमान कल्पकाही मानें तो, सृष्टिके बहोत काल पीछे उनको उत्पत्ति होनेसे उनके इतिहास वा संवादके वक्ता उपनिषद्, वेदरूप नहीं हुये. तथा हि "मनुका वचन औषधीका औषधी हे." इत्यादि ब्राह्मण ग्रंथोंके वाक्योंसे, वेद ग्रंथकी साक्षी प्रद मनुस्मृतिके कर्त्ता मनुपहाराजके पीछे, ब्राह्मण ग्रंथ बनेहैं यह स्पष्ट हे.*

और उपनिषद् बननेके पूर्व लाखों वर्षोंमें जो ज्ञानवान हुये उनको ज्ञान नहीं हुवा, एसा "तत्त्वोपनिषद् पुरुषं पृच्छामि" इत्यादि वाक्यों करके सिद्ध होजानेसे उपनिषद् गत ब्रह्मज्ञान-पराविद्या प्राप्त करनेवाले ज्ञानियोंकी जो बंसावली लिखीहे सो, झूठ हे; क्योंकि वेदांती लोक उपनिषद् गत तत्त्व-मस्यादि महावाक्योंसे इतर के, ब्रह्मज्ञानका अन्य साधन नहीं मानतेहैं—और पूर्वकालमें तो, उपनिषद् नहीं थे. अतः क्यातो, तत्त्वमस्यादि वाक्यवक्ता उपनिषद्के विनाभी, ब्रह्मज्ञानका अन्य साधनहे, एसा मानना पडेगा. अथवा तो, उक्त बंसावली कल्पितहे, एसा स्वीकारना पडेगा; उभय प्रकारसे उपनिषद् ग्रंथोंकी वेदरूपताका बाधहे.

जो, एसा मानेंके "ईश्वरका ज्ञान अनित्य हे, जीवोंके कर्मों अनुसार सृष्टिके आरंभकालमें उत्पन्न होता हे, और एक कल्प पीछे उसका अभाव होता हे. इसीलिये वेद उपनिषद् इस कल्पके वास्ते हैं और इस कल्पमें रचे गये हैं. अनादि अनंत नहीं हैं" तोभी, ईश्वरोक्त सिद्ध नहीं होते, क्योंकि जिनका मनमें इतिहास वा संवाद हे, वै सृष्टिके आरंभ पीछे

* विशेष पूरावे देखने हों तो, स्वामी दयानंदकृत वेदभाष्य भूमिका और सत्यार्थ प्रकाश ग्रंथ बांचो,

बहुतकाल पश्चात् हुये हैं. ओरभी पूर्वोक्त (साक्षी लेनेसे ईश्वरकी अप्रमाणता, अनहुयेका संवाद इत्यदि) दोष आवेंगे.

जो, ईश्वरका ज्ञान नित्य मानें तो, पूर्वोक्त सर्व दोष (मुक्तका जन्म, पूर्ववत् न रचना इत्यादि) प्राप्त होजावेंगे.

जो, उपनिषदकर्ता-ईश्वरको असर्वज्ञ मानें तो, उसके वाक्य स्वतः प्रमाण नहीं होसकते. ओरभी विचारो के नारद-ऋषि, सनत्कुमारसे कहता हे कि मेंने ऋगू, यजु, साम ओर अथर्व यह चारुं वेद ओर शिक्षा कल्पादि पढे, परंतु मेरो शांति नहींहुइ (देखो, छांदोग्य). मुंडक उपनिषद गत "तत्रापरा" इत्यादि वाक्योंमें ऋगादि चारुं वेदोंको अपरा विद्या लिखा हे. (पराविद्या-ब्रह्म विद्या नहीं कहा हे)

केनोपनिषदमें "इति सुश्रुम पूर्वेषां" (इस प्रकार पूर्वपूर्वके महास्माओंसे सुनते हैं) वाक्यसे स्पष्ट जानाजाता हे कि उपनिषद् ग्रंथ बननेसे पहिलेभी ब्रह्मविद्याके ज्ञाता थे. केनमें ही "उपनिषदंभो ब्रूहो" अर्थात् शिष्य प्रश्न करताहे के उपनिषद कहो; तब गुरुने उत्तर दिया कि, जो एक कहीहे दूसरी कहता हूं. यदि उपनिषदका अर्थ ब्रह्मविद्या करें तो, वहांही ब्राह्मी उपनिषद कहनेका लिखा हे. निदान उक्त प्रसंगसे तो, इस केननामक ग्रंथसेभी, उपनिषद कोइ भिन्न ग्रंथ होना सिद्ध होता हे.

कठवल्लीमें मृत्यु नचिकेताको उपदेश करता हे "मृत्यु धावति पंचम" मृत्यु आपही यदि उपदेष्टा होतो "में" पदही कहेता. इससे यह जाना जाता हे कि यह आख्यायिका अन्य कोइकी बनाइ हुई इसग्रंथमें डाली गई. वा बनानेवाला मृत्युसे अन्य हे.

प्रश्नोपनिषदके प्रारंभमें भाष्यकार कहतेहैं कि "अथ-

वैष्णव वेदके मंत्रोंमें जो कहाहे उनका विस्तारसे अनुवाद करने वास्ते इस ब्राह्मण ग्रंथका आरंभहे.”—महात्मा शंकराचार्य भी वेद मंत्रोंसे ब्राह्मण भाग भिन्न होना स्वीकारतेहे; फेर क्या ?

मुंडक उपनिषद् विषे अपराविद्यामें चार वेद गिनेहें, ओर प्रश्नोपनिषद्में तथा अन्य स्थलोंमें तीन वेद गिनेहें, इससे सिद्ध होताहे के:—सब उपनिषद्भी एक कालमें नहीं बनेहें, उन्होंके बननेमेंभी बहोत वर्षोंका अंतर होना चाहिये. ओर पहिले तीन वेद प्रसिद्धथे, काल पाके चार वेदकी प्रसिद्धि हुई मानें तो, जिस ग्रंथमें तीन वेद लिखेगयेहें उससे बहुत काल पीछे ‘चार वेद बतानेवाले ग्रंथ’ बनेहें, एसा सिद्ध होताहे. ओर जिसमें वेदकी गिनती बताइहे व्हो ग्रंथ वेदसे भिन्नहे, एसा तो मूर्ख जनभी समझ सकतेहें. शिक्षा आदि छ अंग वेदके पीछे होनेका सबको मान्यहे; तो, जिसमें शिक्षा आदिको विद्यमानता बताइहे सो ग्रंथ, उनके पीछे बनाहे, एसा सहेज समझमें आजाताहे.

तैत्तिरीयोपनिषद्में “शिक्षां व्याख्यास्यामः” ऐसे बहुत मनुष्य मिलके शिक्षा देतेहें. ओर कहीं तो, हम दोनोंको यशादि प्राप्तहों, वेसी स्तुति कोहे. फेर कहाहेके “संहिताया उपनिषदं व्याख्यास्यामः (हम संहिताका उपनिषद् कहतेहें) इससे, सो लेख एकसे ज्यादा मनुष्योंने मिलके तैयार कियाहो ओर संहितासे उपनिषद् भिन्नहों, एसा स्पष्ट सिद्ध होताहे.

तैत्तिरीय, आपही ऋषीकृत होना कहताहे—“एतददि विधाय ऋषिरवोचत” (ऋषि—महात्मा—यह उपदेश करतेहें)—एसा ग्रंथकार आपही कहताहे. ओर इस उपनिषद्में—हो रथीतर, पौरुशिष्टि, मोद्गल्य आदि ऋषि आचार्योंका

मत बताके—साक्षी लेके—धर्मोपदेश कियाहै. और ऋषि साथ मिलके उपदेश करतेहैं के:—“नो इतराणियेके चास्म च्छेयांसो ब्राह्मणाः तेषांत्वया आसनेन प्रश्वसितव्यम्” इत्यादि.—हमसे इतर जो हमसे उत्तम ब्राह्मण होवे उसका आसनसे आश्वासन करना. इत्यादि वाक्योंसे, उपनिषद् ऋषिकृत हैं, एसा ध्यानमें आजाताहै. मात्र दुराग्रह छोडके निष्पक्षपात सहज विचार करनेकी आवश्यकताहै. ऊसग्रंथके बनानेवाले ऋषि, अभिमानरहित हुये समझ रहेहैं के हमसे श्रेष्ठ ब्राह्मणभी होंगे वाहें. अर्थात् वोह ग्रंथ ईश्वरकृत मानना, सर्वथा ईश्वरपर अन्यायारोप करना वा हठ मात्रसे दुराग्रहहै.

ऐतरेयोपनिषद्में “तदुक्तं ऋषीणां” (सो ऋषीने कहा हे) एसा स्पष्ट लिखा हे.

भृगु वरुणका संवाद, मृत्युनचिकेताका संवाद, वामदेवका अनुभव, सनत्कुमार नारदका संवाद, जनक याज्ञवल्क्यका संवाद, इत्यादि बहुत साक्षीसे यही सिद्ध होताहै कि जिसमें जिसका संवाद वा नाम आता हे, सोग्रंथ, उससे पीछे वा उस कालमें बना हे. अतः “सृष्टि उत्पत्तिके लाखों वर्ष व्यतीत हुयेपश्चात् उक्तग्रंथ तैयार हुये हैं.” एसा सिद्ध होगया.

औरभी अनेक पुरावेसे स्पष्ट सिद्ध होता हे के जिन ग्रंथोंमें वेदको इतर कहाहे, वा वेद ग्रंथकी जिनमें चर्चाहे वे ग्रंथ, वेदसे भिन्नहैं. अब क्योंकर मानेंके उपनिषद् वेद हैं वा वेदका भाग हे.

जो, कहोके जेसे ईशोपनिषद् यजुर्वेदका चालीसमा अध्याय हे—(इसीको वाजसनेयसंहितोपनिषद् कहेते हैं,) वेसे अन्य उपनिषद्भी समझो, यह बार्ताभी नहीं बनती. क्योंके

जैसे वेद ग्रंथोंके अध्याय, वर्ग, सूक्त इत्यादि विभाग हैं उनमें ईशांपनिषदवत् अन्योकी गणना नहीं है. ओर वेदके तो, पद पदकी गणना है उस गणनामें ईशावास्यादि मंत्रोंके सिवाय अन्यकी गणना नहीं है. अतः अन्य उपनिषद वेदरूप नहीं.

जो कहोके कितनेक मंत्र जो, वेद संहितामें हैं वेही उपनिषदोंमें हैं अतः वेदरूप हैं. इसका उत्तर यह है के वे, संहिताके मंत्र लियेहों. यदि यह वास्तवमें उपनिषदके होते तो, जैसे उपनिषदोंमें वेदोंके नाम ओर साक्षी हैं; वैसे, संहिताके मंत्रोंमें उपनिषदोंके नाम लेकर लेख होता; सो नहीं है. किंतु “तत्त्वोपनिषदं पुरुषंपृच्छामि” इत्यादि उपनिषद वाक्योंसे उलटा यह सिद्ध होता है के उक्त वाक्य सूचक ग्रंथसे भिन्न, उपनिषद ग्रंथ हैं ओर व्यवहारमें तो, इस वाक्य सूचक ग्रंथकोभी उपनिषद कहतेहैं. यदि उपनिषद कोई ग्रंथ नहीं किंतु ब्रह्म विद्याका नाम वा अन्य अर्थ मानें, तोभी, जिस ग्रंथमें यह वाक्य है उससे भिन्न, सोहोने योग्य है. यहां उपनिषद नामसे प्रसिद्ध ‘ग्रंथ’-शब्द प्रमाणको चर्चा है.

जो, यह कहोके जिननामोंसे इतिहास सिद्ध करतेहो उनका अर्थ अन्य अलंकार रूपसे होगा. जैसेके “यक्षका रूपालंकारसे उपनिषदमें वर्णन है.” तो, मुझको यह कहनेका है कि, जब तक श्रुद्धार्थका निर्णय करके प्रसिद्ध नहीं करो वहांतक तत्रयस्यादि महावाक्योंका अन्यही अर्थ हो, एसा क्यों न माना जाय ?

जो यह कहोके उपनिषद, वर्तमान कल्प विषे कभीभी बने हों. परंतु उसमें जो कुछ ऋषियों करके कथन है सो, स्वेच्छासे नहीं; किंतु ईश्वर प्रेरित है. अतः उनके वाक्य स्वतः

प्रमाण हैं. सो वारताभी नहीं बनती. क्योंकि परस्परके संवादोंसे यह निर्णय नहीं कर सकोगे के ईश्वर प्रेरितकोनसेहैं और अप्रेरित कोनसे हैं. जैसेके नारद सनत्कुमारके संवादमें “वेद पराविद्या नहीं” यह वाक्य ईश्वर प्रेरित मानते ही अनेक दोष आवेंगे. किंवा सर्वके कथन, इतिहास ईश्वर प्रेरितही मान लियेजावें तो, अरेबियन नाइट, पंचतंत्र, बायबल, कुरानभी ईश्वर प्रेरित समझके चुप रहना पडेगा. किंवा जिसकाल ईश्वरने प्रेरा, उस क्षणमें उस ऋषि (जिसके हृदय में प्रेरा) को सुधथी वा नहीं? जो कहो के अपनी ओर वाक्योंकी सुध (ज्ञान) थी तब तो, उसीके प्रेरित सिद्ध होजायंगे. और न्यूनाधिकता आनेसे प्रमाण रूप नहींहोंगे. उत्तर पक्ष मानो तो, उन वाक्योंके अर्थ बहीहैं, वा ईश्वर अचिंत्य कलाका रहस्य अन्य हे, यह निर्णय करना कठिण होजायगा. जो कोई रीतिसे ईश्वर प्रेरित मानभो लेंवेंतो, यह ग्रंथ वा मेरे रचे हूये ग्रंथमात्र ईश्वर प्रेरित नहीं माननेमें क्या हेतु दोगे? अर्थात् जो जो हेतु दोगे, वे सर्व, उन ग्रंथों वास्तेभो लगसकेंगे. और जब यथार्थता वा युक्ति प्रमाण पर आवोगे तो, आपका मंतव्य कपूर (उडता हे वैसे) होजायगा.

जो, यह कहो के “जैसे मनुस्मृति ग्रंथ बहूत प्राचीन कालका होनेसे उसमें घालमेल (क्षेपक श्लोक)-“नमांस भक्षणे दोषो न मद्येनच मैथुने” इत्यादि हैं, वैसे उपनिषदोंमेंभी होगा; अतः क्षेपक भाग त्यागके अन्यके ग्रहण करनेसे उक्त दोष नहीं आवेंगे.” तो, स्वपक्षका त्याग होगा; क्योंकि वामदेव उद्दालक, श्वेतकेतुका संवाद निकालनेसे तन्वमस्यादि महा वाक्य क्षेपक जानके निकाल देने होंगे. जोइसको क्षेपक नहीं जानके रखोगे तो, जितने इतिहास गत उपर दोष लि-

खे हैं वे सर्व, प्राप्त होंगे तथाहि जैसे एकपत्र आटेमें धरे सेर सोमल मिलजावे तो, उसको त्याग करना पडताहै. वे सेही उपनिषद्का त्याग करना पडेगा. नहीं तो, महाहानो होजायगी—मत्यासत्यका त्याग ग्रहण यथायोग्य नहींहोगा. एतदृष्टि (पूर्वोक्त कारणोंके विवेकसे) तत्त्वमस्यादि वाक्य बोधक उपनिषद् ग्रंथ, वेदरूप (ईश्वर कृत वा प्रेरित वाक्य) नहीं. स्वतः प्रमाण नहीं. किंतु सृष्टि आरंभ मानें तो. केनादि उपनिषद् ग्रंथ सृष्टि आरंभके बहुत (हजारो वा लाखों) वर्ष पीछे मनुष्योंने बनाये हैं, यह स्पष्ट सिद्ध होताहै. यद्यपि वेदांतियोंको मान्य ईशादि दस उपनिषदोंके बननेका एक काल नहीं होगा तथापि “तत्त्वमसि” बोधक छांदोग्य और “अहंब्रह्म” बोधक बृहदारण्य तो, सृष्टि आरंभके ६६ पेड़ी पहिले नहीं बने किंतु पीछे बने हैं. यह बात निश्चैत सिद्ध होजाती है.

(सू.) अनेक नाना ऋषिओंके कालांतरसे बनाये हुये उपनिषद् ११२७ ग्रंथहैं उनमेंसे १०८ ग्रंथ ज्ञान भागमें हैं, उनमेंसे ५२ उपनिषद् प्रसिद्धिमेंहैं, उनमेंसे ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुंडक, मांडुक्य, तैत्तिरीय, ऐतरेय. छांदोग्य. बृहदारण्य, यह दस उपनिषद्, वेदांतो प्रमाण गिनतेहैं, उनमेंसे ईशां उपनिषद् तो यजुर्वेदकी चालीसवीं ४० अध्यायहै. शेष ऋषिकृत ब्राह्मण ग्रंथोंके भाग गतहैं. और ५२ वाचनमेंसे इन दस उपनिषदोंसे जो इतर, वे इन दसोंके पीछे बने हैं; इसलिये पूर्वोक्त शंका—दोष जिनजिन उपनिषदोंमें प्राप्त होसके, उनउनमें यथोचित लगालेना चाहिये. सर्वदोष सर्व उपनिषद् वाक्य नहीं समझना चाहिये.

* एसा ग्रंथोंमें लेख पातेहैं.

जो उपनिषद् पदमात्रके शक्य-अर्थ-वाच्यमें विवाद लगे तो, कुरानी-मुहम्मद मत सिद्धकर, अल्लोपनिषद्भी (जिसमें “महंमदं रसूळं अकंबरं” आदि मंत्ररूप लिखे हैं) प्रमाण माननेसे, कुरानी मतभी मानलेना पड़ेगा अतः यहां पद मात्रकी चर्चा नहीं सपन्न लेना.

(उपनिषद् ग्रंथ, परतःप्रमाण प्रसंग)

यदि कहोके “उपनिषद् वेदरूप मतहो और स्वतः प्रमाणरूपभी मतहो, परंतु परतः प्रमाणरूपतो हो; क्योंकि ऋगादि ४ संहितारूप वेदग्रंथ ईश्वर प्रेरित स्वतः प्रमाण हैं, एसा आर्य लोकोंने सिद्ध कियाहे. यद्यपि वेदांती ओर पुराणियोंकी रीति वा अर्थ अनुसारतो, पूर्वोक्त दोष ऋगादिमेंभी प्राप्त होते हैं. जैसेके:-ऋग्वेदमें वृत्रासुर और इंद्रकी लडाइ हे, “त्र्यायुषं जमदग्ने” इत्यादि मंत्रांमें जमदग्नि नामा ऋषिकी चर्चा हे, कश्यपादि ऋषियोंकी चर्चा हे, सुरासुर के संग्रामका इतिहास हे. इत्यादि अनेकोंके इतिहास वेदोंमें हैं; अतः पूर्वोक्त दोषसे ग्रस्त हैं. तथापि इन मंत्र ओर प्रसंगों के अर्थ अन्य हैं (देखो दयानंद कृत भाष्य ओर कुमारिल भट्टके किये हुये अर्थ)-प्रसंगमें वृत्रासुर, मेघका ओर इंद्र, सूर्यका नाम हे, बादल बनने ओर वर्षा होनेका प्रकार जनाया हे. वोह प्रसंग, वृत्रासुर नामा असुर ओर इंद्र नामा सुरपति-का इतिहास नहीं हे. किंतु पदार्थ विद्यामें रूपालंकारहे. जमदग्नि ईश्वरका नाम हे. कश्यप प्राणके अर्थमें हैं. उत्तम पुरुषोंको सुर ओर दुष्ट, नीच, दस्यूको असुर कहतेहैं, उभयकी रूपालंकारसे चर्चा हे. किसीका इतिहास नहीं हे.

इत्यादि प्रकारमें अन्य स्थल*मेंभी जान लेना. विष्णुभयसे और निरूपयोगी जानके नहीं लिखते, जिसका देखनाहो वोह दयानंद स्वामी कृत ऋगादि वेद भाष्य भूमिका और उसका बनाया हुआ ऋग् यजुर्वेदका भाष्य देख लेवे. उसमें वेदके ईश्वर प्रेरित होने और स्वतः प्रमाण होनेमें अन्यभी अनेक शंका समाधान लिखेंगे. महीधर, सायन, मोक्ष मुलरादिने वेदके पडांग यथार्थ नहीं जानके प्राचीन महर्षियोंके अर्थको नहीं समझके वेदोंके अर्थ बिगाडदिये हैं, परंतु स्वामी दयानंदजीने उनके अर्थके दोष और अन्यवादियोंकी शंकाका समाधान सविस्तृत लिखके वेदको स्वतः प्रमाण सिद्ध कर बताया है; अतः वेद सर्वमें आद्य ग्रंथ, इतिहास और पर साक्षी विनाका, पक्षपात रहित, सर्व सृष्टिके उपयोगी, सर्व सत्य विद्याओंका भंडार ईश्वरी ज्ञानका निर्दोष पुस्तक है. उस स्वतः प्रमाणरूप पुस्तक गत यजुर्वेदके अध्याय ४० मं-१६. (ईशोपनिषद्) में लिखा है के “योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि” (जीव कहता है के जो यह आदित्य मंडल विषे पुरुष है सो यह मैं हूँ); वेदके इस आशयको लेके जीव ब्रह्मकी एकताके प्रतिपादक “तत्त्वमसि” “अहंब्रह्म” इत्यादि महा वाक्य कहे हैं, अतः परतः प्रमाणरूप उपनिषद्के वाक्य, प्रमाण होनेसे वेदानुयायी को मान्य हैं” इति पूर्वपक्ष.

सो वार्ताभी समीचीन नहीं होसकती—यद्यपि वेदांति.

* जैसे वेदमें अग्नि, सूर्य, चंद्र, इंद्र, अश्व, वरुणादिकी जहां स्तुति प्रार्थना है सो, जड वा जीव विशेषकी नहीं है किंतु निगकार व्यापक ईश्वर चेतनकी है अर्थात् अग्नि आदि ईश्वरके नामभी हैं, एसा जानना.

यों प्रति संहिताकी स्वतः प्रमाणताका प्रसंग नहीं है; क्योंकि वे उसको अपराविद्या मानते हैं तथा यहां केवल उपनिषदोंका प्रसंग है. तथापि वे लोक यजुर्वेदकी अध्याय ४० को उपनिषद मानते हैं और कोईभी अन्यपक्षकारों (आर्यसमाजी) के सिद्धांतको लेके स्वपक्षको सिद्ध करना चाहें, एतद्विष्टि वेद विषयमें प्रवृत्ति होनेसे संक्षेपमें लिखते हैं:—

वेद प्रमाण प्रसंग.

“इति शुश्रुम धीराणां (यजु. अ. ४०)—(एसा हमने धीर पुरुषोंसे सुना है). इति ब्रह्मविदो ब्रह्मं (अथर्व)—(एसा ब्रह्मवादी पुरुष कहते हैं). तस्माद्यज्ञात्सर्वं हुत ऋचः (पुरुष सूक्त)—उस परमेश्वरसे ऋग् यजु साम और अथर्व—चारुं वेद उत्पन्न हुये.” इत्यादि अनेक वाक्य और युक्तियोंसे स्पष्ट होता है के वेदोंमें किसीकी साक्षी है. जो एसा नहीं माने तो ईश्वर मिथ्यावादी होता है; क्योंकि हमने बुद्धिमानोंसे सुना है, एसा कहना ईश्वर प्रति अघटित है. अतएव अन्यका कथनही सिद्ध हुआ. अर्थात् किसी वा कोईभी बुद्धिमान मनुष्यसे सुना है, एसा बलात्कारसे मानना पड़ेगा. यदि यह मानेके ईश्वर जीवोंको उपदेश करता है के, तुम एसा कहो कि “सो हमने धीर पुरुषोंसे* सुना है,” तो ईश्वर मिथ्यावादी हुआ. क्योंकि वेद, आद्य उपदेश कहते हैं और मनुष्य तो पीछे उत्पन्न हुये हैं. जो धीर पुरुषोंसे सुने पीछे ईश्वरका लेख मानो तो, पूर्वोक्त (उपनिषिद प्रसंगमें जो लिखे हैं वे) दोष

* बहुवचन होने और धीर पद आनेसे [धीर पुरुषों] ईश्वर वाचक नहीं किंतु, ईश्वर भिन्न अनेक मनुष्य—जीव विशेषका वाचक वाक्य है.

आनेसे स्वतः प्रमाणताका बाध होगा. जो वेद ओर मनुष्य-
उभय साथके साथ मानो तोभी, उक्त दोष निवारण नहीं हो-
ता, यह स्पष्टही है.

जिस ग्रंथमें यह लिखा है के, उस ईश्वरसे ऋगादि उत्प-
न्न हुये; सो ग्रंथ, ऋगादिसे भिन्न होना चाहिये. अतः प्रचलि-
त वेद ग्रंथ, ईश्वर प्रेरित नहीं. जो कहो के जीवोंको ईश्वर उ-
पदेश करता है तो "यथेमां वाचं कल्याणि" (यजुः) वत
"यह ऋगादि मुझसे उत्पन्न हुये" एसा लेख होता. परंतु वे
मा नहीं होनेसे कोइ भिन्न ग्रंथ होना चाहिये. अथवा तो
किमो नयोग्य विद्वानका रचा हुआ होना चाहिये. अथवा मं-
हिता वा तदंतर सूक्तादि विभाग भिन्न भिन्न मनुष्योंके रच
हुये थे; उनको किसोने एकत्र किया.—इस समूहसे भिन्न वेद है
वा इस समूहमें आपके ईश्वरका प्रेरित भागभी हो, इसकी त-
करार यहां नहीं है; परंतु उक्त वाक्य ईश्वर प्रेरित नहीं है
यह स्पष्ट है.

जो वेदको अनादि अपौरुषेय मानोगे, तो मीमांसा और
सांख्य मतका स्वीकार होगा. स्वपक्ष त्याग होगा. सत्य ओर
अनंत होनेसे द्वैतापत्ति होगी. तथाही उसका उपदेश वा ज्ञान मनु-
ष्योंको अनादि परंपरासे कैसे हुवा, यह निर्णय होना कठिन होगा.

जो वेदको पौरुषेय (नित्यज्ञानवाले ईश्वर कृत वा प्रेरि-
त वा आकाशवाणी द्वारा उपदेशक) मानोगे, तो न्याय मत
स्वीकार होगा. ओर नित्य ज्ञानवाला ईश्वर अनादि अनंत
सत्य होनेसे तथा उसके गुणका उपयोग नित्य मानना पड-
नेसे प्रकृत्यादिको नित्य मानना पडेगा. उससै द्वैतापत्ति होगी.
तथा किस प्रकार उपदेश किया, इसका निर्णय नहीं बता स-
कोगे. जो मूर्तिमान होके उपदेश किया मानागे तो, व्यापककी

मूर्ति न होसकनेसे पक्ष असमीचीन रहेगा. जो आर्य समाजियोंके समान—वाजिंत्रवत् हृदयमें प्रेरण मानोगे वा सीखे सिखाये मनुष्य उत्पन्न किये, एसा मानोगे तो, ईश्वरने प्रेरें, एसा सिद्ध नहीं होसकेगा; किंतु मंत्र वक्ताकी चालाकी वा मूर्ख जंगलियोंके सामने स्व रचनाको प्रमाण मनाने वास्ते रचना रची, यह सिद्ध होगा. वेद मंत्रके अनिच्छित उच्चारण कालमें उसके पद पदार्थका ज्ञान कैसे हुवा, यह नहीं बता सकोगे. जो योग ध्यान होकर ऋषियोंको अर्थ ज्ञात हुये, एसा मानोगे तो, पुनः चालाकी सिद्ध होगी. इसी प्रकार आकाशवाणी द्वारा माननेसेभो दोषापत्ति होगी.

जो ईश्वरको ओर उसके ज्ञानको अनित्य मानके सृष्टिके आरंभमें उपदेश होना मानोगे, तो परोक्ष उपदेश करनेमें तो उक्त दोष आवेंगे. ओर मूर्तिमान होके उपदेश करनेमें ईश्वरकी परिच्छिनता सिद्ध होनेसे ईश्वरत्वका बाध होजायगा.

उक्त सर्व विकल्पोंमें शब्द, पदोंको रचना ओर पद पदार्थोंके संबंधका ज्ञान, किस प्रकार हुवा सो, संशय रहित यथार्थ सिद्ध नहीं करसकोगे. अंतमें, गडबडी कुरान वायबल समान वेदको मनुष्य बडत मानना पडेगा. हां, यथार्थ हे वा अयथार्थ हे, इतने अंशमें कुरानादिके साथ तोलना वा समान करना हमारा दुराग्रह वा अज्ञान मान लेंगे. १

जो कदाचित हठसे मानभी लेवेंके, वेद ईश्वर प्रेरित वा उपदेशित हे, तो उसको एसे करनेका कारण क्या ? उसका उत्तर यही दोगे के “जीवोंमें सर्वज्ञ उपदेशा विना यथार्थ विशेष ज्ञानकी प्राप्ति नहीं होसकती, उनमें सामान्य ज्ञानसे

१ वेद ओर कुरानादि वांचके स्वयं निर्णय करलोगे. कहा वेद ओर कहां कुरान; सोना, रती गिनै नादान.

इतर, विशेष ज्ञान स्वयंपानेकी योग्यता नहीं है. अतः उनके उपकार उन्नति अर्थ उपदेश है.” जब एसा मान लेवें तो, जेसं के आद्य उपदेशक विना, पहले पहिले सद्बिद्या—सद्बि-
शेष ज्ञान मनुष्य नहीं पासकते तो, झूट छल कपटादि महान*
विशेष ज्ञान कैसे पासके होंगे ? अर्थात् वोहभी किसी आद्य
गुरुसे मिला होगा इसके उत्तरमें क्या तो एक फिरके (पंथ)
समान दोखुदा (भलाइका एक, बुराइका दूसरा) मानने प-
डेंगे. अथवा वेदोपदेशकही असदादिकाभी शिक्षक मानना
पडेगा. जो यह कहोकि सद्विशेष ज्ञान होने पीछे स्वतंत्र जी-
वने स्वेच्छासे असदादिकी रचना कीहे. तो में यह कहूंगा
के जो उनको विशेष ज्ञान न मिलता तो, असद् कर्म गणमें
प्रवृत्त नहीं होते; अतः सदुपदेष्टा उनके अपराध करानेमें सहा-
यक है. जो यह कहोगे के आद्य उपदेशकने सत्य असत्यका
स्वरूप ओर विवेक बताके विधिको कर्तव्य कहा ओर अस-
दादिको निषिद्ध कहके वर्ज दिया; फेर जो जीव स्वेच्छासे
असद्कर्म करे, उसमें माता, पिता, गुरु वा ईश्वरका क्या दोष
है. इसके उत्तरमें मेरा यह प्रश्न होगा कि, यदि वोह असदा
दिका विवेक नहीं करता तो, जीवोंको असदादिके संस्कार
न पडनेसे अनिष्टमें प्रवृत्ति नहीं होती; अतः सदुपदेष्टा, अपरा-
धमें सहायी हुवा. क्योंकि ईश्वरको तो यह ज्ञान था के इनमें
रागादि स्वभावसे हैं. अतः असद् संस्कार पडनेसे अनिष्टमें-

* सद्वर्म तो कोई एकहोगा, क्योंकि सत्य एकही होता है.—
नाना नहीं, किंतु झूटही नाना होसकती हैं. निदान झूट छलरूपी
नाना पंथ ओर मतमें, किरोडान किरोड मनुष्य फंसाये फंसे हुये
हैं जिस विशेष ज्ञानसे, वोह क्या सामान्य ज्ञान किंवा छोटासा विशेष
ज्ञान होगा ? नहीं. यह आप विचार सकते हो.

भी प्रवृत्त होवेंगे. जो यह कहोकि जीव पूर्व पूर्व संस्कारोंके बलसे इष्ट अनिष्टमें प्रवृत्त होता है; अतः ईश्वरको दोष नहीं; तो मैं यह कहूंगा कि पूर्व पूर्व संस्कार जीवके राग इच्छादि गुण और कुदरती (यह सृष्टि और विषयोंका संबंध) वेद, म-
नैन्द्रिय वालोंको सदासद् विशेष ज्ञानका हेतु है. (आद्य सृष्टि में वा अनादि परंपरासे मनुष्य समूह होने पीछे स्वयमेवके से विशेष ज्ञान होता है? अब क्यों नहीं होता? इत्यादिका प्रकार यहां, ग्रंथ विस्तार भय तथा विशेष उपयोगी न होने और प्रसंग अप्राप्तसे नहीं लिखते). जब अधिक संकेत और ज्ञान फेल गया तब, मंत्रादि कंठस्थ किये, पश्चात् लिपि होके अधिक ज्ञानका समूह किसीने वा मंडलोंने वेदनामा चार पु-
स्तक लिख दिये. सो यथार्थ और अयथार्थात्मकभी कह सकते हैं; क्योंकि जीव आप उत्पन्न किया हुआ ज्ञान भूल जा-
ता है. किंवा अयथार्थको यथार्थ और यथार्थको अयथार्थ माननेमें आजाना संभव है. तो अन्यों (ईश्वर वा मनुष्य वा अन्य) के बताये हुयेमें उक्त दोष हों, इसमें क्या आश्चर्य है. अतः हठ करके ईश्वर प्रेरित मनुष्य लिखित वा मनुष्यद्वारा उपदेश मानें तोभी, दोष होना संभव है. निदान कुदरती वे-
दको आगेवान करना पड़ेगा.

(यहां सब वेद प्रसंग वास्ते अनुपयोगी जानके विशेष (उसके मंत्रोंके उदाहरण देदेके वा अन्य प्रकार) नहीं लि-
खा है केवल प्रचलित वेदांत संबंधमें जो उपयोगी वार्ता हैं सोही संक्षेपसे लिखी हैं.)

विशेषकहां तक लिखें—वेदानुयायी शास्त्रकार ऋषि मुनि-
योंकोभी इस विषे संशय रहा है.—तो मुझ अल्प बुद्धिपर आरोप क-
रना भूल है.—जैमिनि महाराज अनीश्वरवाद स्वीकारके वेदको

अपौरुषेय अनादि अनंत ग्रंथ मानते हैं. सांख्य कर्ता कपिलजी अनीश्वरवाद मानके सिद्धजीके श्वाममे अनायाम होना मानते हैं. पतंजलि मुनी ओर न्याय वैशेषिक कर्ता, नित्य ज्ञानवाले ईश्वरोपदेशित मानते हैं. वेदांती, अनादि मांत मिथ्या ईश्वर कृत मानते हैं. इत्यादि. उनके मूल ग्रंथ और भाष्य, वृत्ति देखो. तथापि उक्त तमाम महाशय वेदांको प्रमाण मानते आये हैं.

“वेद, ईश्वर प्रेरित स्वतः प्रमाण है” इस विषे क्या प्रमाण है? सो तद्विन्न प्रमाण कहा चाहिये! अर्थात् आप (तुम, वेद, ओर ईश्वर—तीनों तो इस विषे प्रमाण नहीं होसकते, ओर जो मानोगे तो अन्यकाभी वचन प्रमाण मानना पड़ेगा; क्योंकि उनउनके अनुयायी, महावीर, बुद्धादिकों सर्वज्ञ मानते हैं ओर इंजील—बायबल, तथा कुर्गनका कर्ता कांड खुदा भी सर्वज्ञ माना जाता है. उनकी सर्वज्ञता ओर उनके वास्ते वेही प्रमाण हैं. जब एसा मानें तो, उनके ओर वेद ईश्वरके परस्पर विरोधी सिद्धांत होनेसे आपको स्व सिद्धांतमें वेद प्रमाण कहना निरुपयोगी ओर निष्फल होजायगा. अथवा तो वेद अप्रमाण होजायगा. ओर ईश्वर वेदमें इनर प्रत्यक्षादिको तो आप लोक स्वतः प्रमाण नहीं मानने; अतः वेदकी सिद्धिमें कोई प्रमाण नहीं होनेसे वेदानुसार सिद्धांत सिद्ध करो तोभी, मान्य नहीं होसक्ता. तथाही वेद सत्य वा मिथ्या? यदि सत्य है तो द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि आपके सिद्धांतमें ब्रह्म इतर, सर्व मिथ्या हैं. जो, दूसरा पक्ष मानें तो मिथ्या वेद, सत्य ब्रह्मका, प्रतिपादक नहीं होसक्ता. जब ब्रह्ममें अप्रमाण, तो उसकी एकता कैसे बता सकेगा. ओर मिथ्याको प्रमाणरूप सत्य मानना मिथ्या है. जो यह कहोके “जे-

मे स्वप्नमें स्वप्नादिकी इंद्रिय स्वप्न पदार्थोंके वास्ते प्रमाण हैं, वेमे व्यावहारिक सत्तारूपमे वेद प्रमाण हे, पारमार्थिक सत्ताकी दृष्टिमें मिथ्या हे; अतः कोई दोष नहीं” यह वार्त्ताभी नहीं बनती, क्योंकि जेमे स्वप्नके प्रमाण जाग्रतमें प्रमाण नहीं किंतु सर्वथा अनुपयोगी हैं. वे जाग्रत पदार्थोंके प्रतिपादन वा विषय करने योग्य नहीं; वेसेही मिथ्या वाव्यावहारिक सत्तावाला वेद, पारमार्थिक सत्तावाले ब्रह्ममें प्रमाण नहीं होसकता. आंगन उमका कथन उम वास्ते उपयोगी हे. जोके स्वप्नका दृष्टा जो हे, वोह उभय (जाग्रत स्वप्न)का साक्षी हे, परंतु उन (प्रमाणों)का विषय वा उन करके प्रतिपादन करने या ग्रहण करने योग्य नहीं हे, यह बात आपकी रीतिसे सिद्ध हे. इत्यादि ओग्भी अनेक रीतिसे प्राप्त प्रसंग प्रति वेदकी स्वतः प्रमाणतामें बाध हे.

तथा वेद ग्रंथको आपभी प्रमाण नहीं मानते ह्यो; क्योंकि उममें तो यज्ञ विषे पशुवध, अतिथीको मांस भोजन, नियोग, गुणकर्म उपर चणाश्रम, स्त्रीकोभी वेदाध्ययन—इत्यादि उपदेश हैं. परंतु वर्तमानमें जो कोई, जैमिनीवत् यज्ञमें पशुवध, करे; भारद्वाजने जेसे भरतादिकोंको मांसका भोजन दिया हेमे. अतिथी सत्कार करे; भीष्म पिताके भाइ क्षत्रीय राजा की तीन स्त्रीमे पांडु धृतराष्ट्र ओर विदुर जेसे उत्पन्न हुये हेमे, तीन पत्नीपत्न करने वास्ते कभी नियोग करे; वा भील पुत्र बाल्मिक, चांडाल पुत्र मातंग, झीमर (हीमर)नी पुत्र व्यासजेमे किमीक गुणकर्म देखके ब्राह्मण बनावे, वा मार्गी मैत्रयी (जिनशूद्रा (वेदांती भाइ स्त्रीको शूद्र समान गिनते हैं) के वाक्य वा उपदेशको, ब्राह्मण वा उपनिषदोंको वेद मानने वाले वेदांतो, श्रुति मानते हैं) समान स्त्री, वेदोच्चारण करे;

सो आप मान्य नहीं रखते और उसको भ्रष्ट नीच मानके द्विजातित्वसे गिरा देते हो; अतः वेदको अप्रमाण मानने वाले किंवा उसके विरोधी हुये वा क्या ?

जो कहो के रूढी बलवान हें, रूढी विरुद्ध करनेसे व्यवहार-स्वार्थ-अटकता हें, तो यह अर्थ हुआ कि वेद ग्रंथ प्रमाण^१ नहीं किंतु. वर्तमान प्रचलित अहं ब्रह्म प्रमाण है. जो यह रूढी नहीं मानें तो, नास्तिक कहते हैं, मानप्रतिष्ठा नहीं पाते. विषयोसे विरक्त होना पड़ता है, कोई हमारी कथा नहीं सुनता, वर्णिवृत्ति नहीं चलती, कोई गुरु नहीं मानता, वा श्रद्धा नहीं करता, मुफ्तके टके पैसे नहीं मिलते, खलडोंमें कोई पाइभी नहीं चढ़ादेता, मकान मेही नहीं बनते; अतः रूढी बलसे जीव ब्रह्मकी एकता मानते हैं अहो क्या स्वार्थ परायणता ? ? ?

यदि यह कहो के कलियुगमें “अग्निहोत्रं गवालंभं मन्यासं पल पैत्रिकं । देवराश्च सुतोत्पत्ति कळौपंच विवर्जयेता।”

१ इसी प्रकार अन्यधर्म शास्त्र [मनवादि] वा अन्य ग्रंथोंमें हिन्दु भाइओंकी मनमानी प्रमाणता अप्रमाणता वा विश्वास अविश्वास हे. जैसे कि भागवतके एकादश स्कंधगत अध्याय १७ में लिखा है कि—ब्राह्मण तीन वर्णकी, क्षत्री दोकी, वैश्य दोकी और शूद्र एकमात्र शूद्र वर्णकी कन्यासे विवाह करे. परंतु वर्तमानमें यदि कोई उस अनुसार वर्त्तें किंवा एक जातिका ब्राह्मणही दूसरे प्रकारके ब्राह्मण जातिकी लडकी विवाहे तो, उसे पदभ्रष्ट मानके जाति बाहिर कर देते हैं. अर्थात् मनमानी प्रमाणता अप्रमाणता हे. सत्य असत्य और योग्य विश्वास हे वा अयोग्य हे, इस निर्णयको छोडदो तो, जैसा दृढ विश्वास-ईमान-वा स्वधर्माभिमान मुसलमानोंमें हे वैसा हिन्दुओंमें नहीं हे ! !

इस वाक्यसे पशुवध, नियोग, मांस श्राद्धादि वर्जित हैं; तो यह प्रश्न उठता है के, वेदोंमें तो ऐसा कहीं नहीं लिखा. क्या अन्य स्मृति वा धर्म सिंघादिका लेख, उक्त वेद लेख वा रूढीसे शिरोमणी है? यदि शिरोमणी मानो, तो वेद प्रमाणरूप नहीं हुवा. ओर जो वेदका लेख शिरोमणी, तो आप लोक वेद नहीं मानते, एसा पूर्वोक्त प्रकारसे सिद्ध होजाता है. (देखो, वर्तमान विषे काशी ओर मिद्धपुरमें जिन ब्राह्मणोंने यज्ञमें पशुवध किये उनका जातिसे निकाला.)

अथवा वेद असर्वज्ञ है अर्थात् उसको यह ज्ञात नहींथा के कलिकालमें पशुवधादि अनुचित होंगे, अतः कलि वास्ते अमुक २ बातें निषेध कीजाय. इसी प्रकार अपवाद वाक्यों, वास्ते यथोचित समझ लेना चाहिये.

निदान आप वेदको अध्यासरूप प्रमाण मानते हो, अतःकरणसे यथार्थ नहीं मानते. अतः उसके लेख पर आपकी रीतिसे आधार नहीं होसकता. किंवा जैसे वेदकी उक्त बातें कलि वास्ते मनमुखी निषेध मानली वेसे, यदि वेदमें जीव ब्रह्मकी एकता है एसा इटसे मान लेवें तो, उसकोभी सतयुगमें इनरकाल वा कलियुग वास्ते निषेध मान लेना चाहीये. १

१ इसका पुरावा यह है के, आपकी रीतिसे द्वैतवादी कणाद, गौतम, पतञ्जलि, कपिल, जैमिनि, इत्यादि सर्वज्ञ ओर वेदानुयायी हुये हैं.—ये यानो वेद ज्ञाता नहीं, यानो वेद द्वैत प्रतिपादक है, या उन्होंने कलिकाल वा अमुक काल वास्ते जीव ब्रह्मकी एकताका निषेध किया, एसा माना पड़ेगा. सर्व पक्षमें आपके पक्षकी हानी है. जो यह कहो के वैशेषिकादि शास्त्रके कर्ता कणादादि तो वेदानुसार अद्वैत परही हैं परंतु, उनके वृत्तिकार, भाष्यकारभांत हुये हैं—उन्होंने द्वैतमें अर्थ किये हैं. सोभी ठीक नहीं.—श्री मन्त्रंकराचार्यने शारीरि-

जो यह कहो के, वेद वाक्यके जो पशुवधादिमें अर्थ लगाये हैं सो, वेसे अर्थ नहीं हों किंतु, अन्य होंगे. (देव्यो स्वामी दयानंद कृत भाष्य) तो हम कहते हैं के दयानंदजीने तो द्वैतमें अर्थ किये हैं—जीव ब्रह्मकी एकताका निषेध किया है. (देव्यो दयानंदजी कृत सत्यार्थ प्रकाश, वेदांती ज्ञाननिवारण, ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका ओर यजुर्वेदका भाष्य तथा अ. ४०). इतनाही नहीं किंतु, जैमिनि आदियों (उब्वट, मायनाचार्य, महीधरादि) के अर्थ मिथ्या* हुये, तो आपके किये अर्थभी भ्रान्ति रूप क्यों न हों ?

क भाष्यमें सांख्य सूत्रोंको लेकर खंडन किया है. सांख्यने कणादके मतको, “वैशेषिकादिवत्” [१-२९] इत्यादि सूत्रों अर्थोंका खंडन किया है. “अथातो धर्म व्याख्यास्यामः” इस कणादके सूत्रमें द्वैत स्पष्ट है. निदान वृत्ति और भाष्य छोड़के मन्त्र सूत्र वेदों में उनसेभी द्वैतही सिद्ध होता है. “नात्यन्तोच्छेदः”—(सृष्टिका कभी उच्छेद नहीं होता. सांख्य) यह वेदांत पक्षके विरुद्ध है. “भेदस्य पदेशाच्च” (व्यास सूत्र) इत्यादिभी. (सर्वज्ञ कणादका उक्त और गोतमका अक्षपाद क्यों नाम हुआ ?).

* भागवतके एकादश स्कंध अ० २१ में लिखा है कि पशुवधसे निवृत्ति होनेके वास्ते वेदमें कहा है. मनुस्मृतिमें पशुवध, नियोग, मांस श्राद्ध इत्यादिका विधान है. उक्त शास्त्रादि वा पुराणादि स्वतः प्रमाण नहीं और यहां वेद प्रसंग है; अतः उनका वर्णन विस्तार पूर्वक नहीं लिखते. थोड़ेके प्रमाण टांक देते हैं. “यज्ञाय जग्धि मांसस्य” मनु अ. ९ (यज्ञमें विधान) “तस्माद् यज्ञे वधोऽवधः” वहांही. “सौत्रामण्यां सुरापिबेत्” “वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति” “अथेच्छेत्पुत्रोमे पण्डितो” इत्यादि (श. ब्र. अ. ९). आश्वमन्नाय काम (गृहसू.) “अग्निषोमीयं पशूमाहभेत” “एतद्वास्वादेवो यदवधि गवांश्चारं

तथाहि जज्ञकि अन्यके ग्रंथोंको स्वतः प्रमाण न मान सकें तो, वेद ग्रंथकोही क्यों माना जाय ?—तहां—वेद, अनादि वेद (ज्ञान) रूप हे इस लिये (१), वा ईश्वरो ज्ञान हे इस लिये (२), वा उसमें यथार्थ वर्णन (ज्ञान) हे इस लिये (३) स्वतः

वा मांसं” (अथर्व. ९।६।३९) अतिथि मांस विधान. “नियोगविधि मनु अ. ९ श ६. “देवराट्टा सर्पिंडाट्टा स्त्रिया संम्यक् नियुक्तया” (मनु) “अन्य मिच्छस्व सुभगेपतिं” ऋ. मं. १ सू. १० मं. १ “कुहस्विदोषा” [ऋ. अ. ७ व. १८ मं. २] (नियोग) “इयंनारी पति लोकं” (अथर्व कां १८. अ. ३ व. १ मं. १) “इमं मंत्रं पत्नी पठेत्” (श्रोत सू.) स्त्रीविद्या वेदाध्ययन विधान. जो चारों वेद, चारों ब्राह्मण ओर गृह सूत्रों अनुसार हिंसा—पशुवध, नियोग इत्यादिकी सविस्त्रु-विधि देखना हो तो, उनके मंत्रोंके अर्थ सहित “निगम प्रकाश” प्रसिद्ध ग्रंथमें वांचो. यह ग्रंथ सं. १९३० में जिले अहमदाबाद श-हेर (इलाके मुंबई) गत मामाकी हवेलीमें युनाइटेड प्रिंटिंग ओर ज. ए. कंपनी लिमिटेडके प्रेसमें रणछोडलाल हीराचंदने छापा हे. उक्त ग्रंथ (वैदिक धर्मनो खुलासो)का कर्ता “लो. हि. निबंध संग्रह”का बनानेवाला तथा भोलानाथ भगवान शास्त्री रायकवाल हे. इस ग्रंथमें सायनाचार्य के भाष्य ओर गृह्य सूत्र, पुराण, स्मृति आदिको ले-के वेद ओर ब्राह्मण ग्रंथ तथा सूत्रोंके दोष दरसाये हैं—वेदोंमें इति-हास हैं ओर यज्ञमें पशुवध हे तथा मांस शराब भक्षण विधि हे.—जडको ईश्वर मान्ने वाला हे.—नियोग सूचक हे ओर अश्वमेदादि प्रसंगमें महान अरुचीकारक निंदनीय कर्मका विधायक हे इत्यादि बातें, सं-स्कारों सहित यज्ञ विधि ओर अनेक वृतांत जनाये हैं, मंत्र ओर सूत्रोंके अर्थ सहित सविस्तर वर्णन किया हे.—परिणाम यह निकाला हे कि वेद त्याज्य हैं ओर प्रमाण योग्य नहीं. दयानंद स्वामी कृत भाष्य अनुसार यह कह सकते हैं कि, वे अनुचित मन घडत अर्थ हों, ओर इत्यादि का-

प्रमाण मानना चाहिये ? यह ३ विकल्प हैं. अब जो पहिला (सांख्य, मीमांसाका) पक्ष मानें तो, मिथ्या ज्ञानभो अनादि होनेसे प्रमाण होवेगा. वेद धूर्त निशाचरोंका बनाया हुवाहे, यह दस्यु ज्ञानभो प्रमाण होगा. दूसरा पक्ष प्रमाण मानें, तो जिस ईश्वरने भृगुका पद्म छलसे लेलिया, बालीको छलसे मारा, बलीराजाको छला, युधिष्ठिरको असद बोलनेका उत्तेजन दिया, गोपिकाका चोर उठाया एसे (पौराणिक) ईश्वरका ज्ञान (वेद), अयथार्थ वा असत्भी क्यों न हो ? किंवा सत् असत्, भाव अभाव, तम प्रकाश, ज्ञान अज्ञान, परस्पर विरोधियों का “उपादान” माया, तद्विशिष्ट चेतन (वेदांतियोंके) ईश्वरका ज्ञान यथार्थ अयथार्थ क्यों न हो ? जो यह कहो के, जो अयथार्थ वा असत् ज्ञानवाला वा अयथार्थ वक्ता होसो ईश्वरही नहीं, किंतु नित्य सत्य यथार्थ ज्ञानवाला (योग, न्याय, आर्य समाजका) ईश्वर होता हे; अतः वेदमें जो उपदेश हे सो, यथार्थ हे; इस लिये वेद प्रमाण हे. यह पक्ष उक्त सर्व विकल्प वालोंको मान्य होपडनेसे तीसरा पक्ष हो गया. उसमें यह विचार हे कि यथार्थ हे, इतने विश्वास मात्रसे प्रमाणमानें तब तो, ख्रिस्तियोंका ईश्वरी पुस्तक बायबलभी प्रमाण मानना चाहिये. क्योंकि वे एसा मानते हैं के, इसमें बहोतसी बातें एसी हैं कि जो प्रत्यक्ष वा मनुष्य बुद्धिसे अयथार्थ प्रतीत होती हैं, परंतु ईश्वर यथार्थ वक्ता हे; अतः मनुष्य बुद्धिके अर्थ वा असमझसे उसको अयथार्थ नही कहसक्ते. किंतु अ-

रणसे मेरी दृष्टिमें वेदकी निर्दा कीहे. इसका मुख्य कारण वेदके अर्थोंकी गडबड सिन्नाय, अन्य नहीं जान पडता. ओर यदि वे अर्थ यथार्थ हैं, तो पौराणी, वेदांती वेदोक्त कर्म नहीं करते वा वेदको प्रमाण नहीं मानते; एसा माना पडेगा.

ज्ञात वा संदिग्ध अर्थोंमें विश्वाससे यथार्थही मानना चाहिए। जब यूँ है तो, अभावसे भाव और अपुनर्जन्मादिभी मान लेना पड़ेगा; जो के वेद विरुद्ध है। किन्ना अर्थ और तद्ज्ञान विना, विश्वास यात्रकी यथार्थता किस कामकी है—जड समान निरूपयोगी है। और जब उपयोगार्थ अर्थ बताओगे तो, भाष्य कारोंके नाना अर्थ होनेसे कौनसा अर्थ यथार्थ है जिस पर विश्वास करें, एसा संशयही रहेगा। एसी व्यवस्थामेंभी निरूपयोगी रहा। जो यह कहोगे कि अमुक प्रकारसे अमुक अर्थ ठीक अमुक अयथार्थ है। वहाँ सृष्टिनियम, प्रत्यक्ष, युक्ति और बुद्धि उपयोग मध्यमें आगये। तो पूर्वोक्त “धीर पुरुषोत्तमो सुनाहे” वा “न तस्य प्रतिमाऽस्ति” इत्यादि अनेक शंकाके समाधान और समग्र अर्थ निर्णयके विना, प्रमाण ताकी प्रतिज्ञा सिद्ध नहीं होसकेगी। इतने कथनसे यह सिद्ध हुवाके वेद (अपौरुषेय हो वा पौरुषेय हो वा ईश्वरकृत वा प्रेरित वा मनुष्यकृत हो) में यथार्थ ज्ञानहे, इसलिये अप्रमाण नहीं किंतु प्रमाण हे। (क्योंके उसको प्रमाण मानने वालोंकी युक्ति, बुद्धि, लेख, फिलोसफी और यथार्थता यही परिणाम निकालतीहे। इत्यादि अनेक कारण हैं।) परंतु उसके यथार्थ समुक्त अर्थ (पद पदार्थ संबंध) और ज्ञान; बहुत कालका होने और नाना धर्म तथा परदेशियोंकी गढ़-बढ़से वर्तमानमें ज्ञात नहींहैं; अतः यथार्थ अर्थ ज्ञात होने तक प्रमाणताकी प्रतिज्ञातो है परंतु सिद्ध नहींहोती। प्रिय संबंधो ? यथार्थ कथन वा ज्ञान तो बालकका भी मान्य होताहै, वेदका तो क्यों न हो ? इसलिये आर्य संतानको यह चाहिये कि कुरीतिसे वेदकी मान्यताका अभाव न करवें (वेदा के पुराणोंने किया); किंतु उस अपूर्व अमूल्य पुस्तक

के यथार्थ अर्थ और ज्ञान (जो कि युक्ति, प्रत्यक्ष, अनुमान, कुदरत-सृष्टि नियम-से विरुद्ध न हों.-संशय रहित होंवे.) संवादन करनेका उपायलें. ओर विश्वास मात्र वा अनुचित अयुक्त आग्रह मात्रसे "वेदमें कहाहे" "उसका अर्थ यूंहीहे" "इस लिये अमुक विषय प्रमाणहे" एसे, कथनार्थ तैयार नहीं होना चाहिये.

जो कोई कदाचित यह प्रतिज्ञा करे के "दूसरोंके किये हुये वेदार्थ यथार्थ नहीं; आवे कोई, हमारेसाथ शास्त्रार्थ करे, हम पढांगकी रीतिसे उसका खंडन करते हैं. ओर मूळ यथार्थ अर्थ हम जानतेहैं." तो उनसे यह कहना चाहिये कि आपके किये हुये अर्थोंमें वेद सिवाय इतर-(आपवा प्रत्यक्षादि) कोई प्रमाण नहीं माने जाते, अन्यथा वेदको स्वतः प्रमाणताका बाध होजायगा. ओर उभय-वादी प्रतिवादीके कथनपर आधार रहही नहीं सकता. अब जो आपके किये हुये अर्थ ठीकहैं, इसकी साक्षीमें प्रजावर्गको मानें तो, हिंसक बबन, अहिंसक जैन, मूर्तिपूजक वा ईश्वरोत्तर मान्नेवाले पौराणी, ईश्वरोत्तर न मान्नेवाले-मूर्ति खंडन करनेवाले आर्थ समाजी, मैमांसिक, सांख्यमतवादी, ब्रह्म, किरानी, कुरानी, बांध बगेरे की संपत्तिमें अंतरही रहेगा; कोई योग्य कोई अयोग्य कोई योग्य अमान्य इत्यादि संमति देंगे, उससे कुछ फंसला-निश्चय नहीं होनेका. जो पढांगको साक्षी मानेंगे तो, वे उभय पक्षकारको अवसरदाहें, जो एसा न होवा तो, नाना अर्थ प्रचलितही नहीं होते. (देखो रामानुज उष्वद साधनाचार्य बगेरे के अर्थ.) अब हारके उन प्रतिज्ञाकर महाराजके किये हुये अर्थही ठीकहैं, एसा विश्वाससे मान लें तो, वेदांग न पढे हुये अनुयायी बुद्धिमानको यह सं-

शय क्यों न होगी ! कि जो प्रतिज्ञाको मचल, चटांगको फेर-फार करनेवाला हो तो, अन्य प्रकारके अर्थ क्यों न करसके या क्यों न होंसके ? अतएव क्या तो अनगमता विश्वास स्वीकारेगा. वा तो संशयात्मक मन रहेगा. विश्वास मात्र फलका यथार्थ अथार्थपर निर्णय होतव्यहै; जोकि संशयके रूपमें जानेवालाहै. इसलिये उत्तम प्रकार यही सिद्ध होताहै कि, किये हुये अर्थका विषय, प्रत्यक्ष युक्ति आदिसे सिद्धहोतो (तबही) मान्य, संतोषकारक वा सफल होसकताहै; अन्यथातो संशयरूपही रहनेका है.

इत्यादि प्रसंगोंसे वेद ग्रंथ प्रमाण देनाही आपको प्रतिकूल फलदहै. और आपके यथार्थ प्रमाणमें न होनेसे उसकी प्रमाणता अप्रमाणतामें प्रयत्न करना व्यर्थ जानके संक्षेपमें लिखा है.

(सूचना)—इस प्रसंगमें ईश्वर है वा नहीं, वेद ईश्वर प्रेरित हो वा न हो, और वेद प्रमाण ह्यो वा न ह्यो—इससे मुख्य-विशेष प्रयोजन नहीं है. और न उनके खंडन मंडनमें हमारा प्रयत्नहै. किंतु यह विषय “दयानंदी दीया (दीपक)” नामा ग्रंथमें आर्य समाज प्रसंग विषे, जेसा है वेसा लिखाहै. जो जाननेकी इच्छा हो तो, सोहू ग्रंथ वाचना. यहाँ तो आपके संप्रदाय मान्य मुख्योपनिषद् और उनके वाक्यमें आशयहै. अतः आपकी संप्रदायको छेके कथन है.*

* यद्यपि ऋगादि चार संहिता ग्रंथके संबंधमें १—मनुष्य सृष्टि वा भारतके रक्षण, व्यवहार, नीति, और राज्यादि विषयके आद्य प्रबंध उत्पादक और प्रबंधक मनुजी जैसे महर्षिका लेख यह है कि “सारा धर्मज्ञ वेदज्ञाता बोह है कि वेदार्थको वा वेद लिखित विषयको युक्ति और तर्कसे सिद्ध करे” २—भारतके फिलोसोफरों (तत्त्ववे-

वेदोक्त नएकता.

यदि आपके उक्त कथन (वेदकी स्वतः प्रमाणता) को पांच पल वास्ते मान भी लें तो भी, आपका प्रयोजन सिद्ध नहीं होता; क्योंकि तत्त्वमस्यादि वाक्य चारों वेदोंमें नहीं हैं; अतः यह वाक्य स्वतः प्रमाणरूप उपदेश नहीं माना जाता.

त्ताओं) के वे सूत्रके जिनमें लिखी हुई फिलोसफिका आरंभ (ओर) यूरोपकी फिलोसफीका अंतहे; वेदको शिरोमणी स्वीकारते हैं (देखा षडशास्त्र); उनका सत्कार मुझको एसा उपदेश कर रहा है कि वेदमें इतिहासादि वा सृष्टि नियम विरुद्ध कोई विषय नहीं होना चाहिये किंतु उसके सायंसादि विषय हितकारी, यथार्थही और सर्व को समान उपदेष्टाहों. इत्यादि—हमारी अनेक रीतिसे वेद प्रमाण होना चाहिये, यह मेरा विश्वासहे. तथापि अनेकोंके भाष्योंमें उसके अर्थकी गडबड और मत भेद प्रसिद्धहे.— सृष्टि नियम विरुद्ध भी भाष्योंमें अर्थ वांचतेहैं; अतः उसके निबेडे होने (अर्थकी गडबडके निर्णय, मत भेदके अभाव) तक पूर्वोक्त इत्यादि हेतुअसि वेदकी प्रमाणताका विश्वास वा प्रतिज्ञा दिलमेंहे, परंतु सिद्ध करनेमें असमर्थ हूं. और अप्रमाणता भी नहीं कहसकता; क्योंकि आर्या वर्तके जगत् प्रसिद्ध ओर मान्य उत्तम ज्ञान, विद्या, नीति ओर व्यवहार आदिका मूल यही वेदतोहे. जिसको वर्तमानके लोक मान्य दृष्टिस नहीं देखते. ओर कितनेक उपनिषदोंके रहस्यतो एसेहैं कि उनकी बराबर कदाचित् तमाम सृष्टिमें शांतिकारक, अंधवी सूचक (वसा) उपदेश नहीं होगा. तथापि उनमें स्वतः प्रमाणताकी सिद्धि नहीं होसकती. ओर उपर जितने अंशका खंडनहे सो “वादी मद्रं न पश्यति” समान वेदांतियोंकी संप्रदाय वा मंतव्यपरहे. जैसेकि वेदका अर्थात् जो सांख्य वा पूर्व भीमांसाकी रीतिका ग्रहण अभिमत होताता, वेद अपौरुषये होने, ईश्वर नमाने से जीव ब्रह्मकी एकता वाद

और जो पूर्वोक्त प्रकारसे उपनिषद् परतः प्रमाण रूप मानके जीव ब्रह्मको एकता सिद्धकी सोभी, नहीं बनती; क्योंकि आदित्यो वैश्राणः (शतपथ ब्राह्मण देखो)—आदित्य प्राणका नाम है. “आदित्यो वैश्राणोरयिरेव” (मांडुक्य)—जो प्राणमें पूर्ण और प्राणमें सोया हुआ तथा प्राणका प्रेरक है सो जीवात्मा पुरुषमें हूँ. अब उक्त अर्थोंसे पूर्वोक्त प्रसंगमें—सहजसे यह सयुक्त योग्य अर्थ सिद्ध होजाता है कि “योऽसा आदित्यो पुरुषः सोऽसावहम्”—जो आदित्य (प्राण) में पुरुष है सोहमें जीवात्मा हूँ (दयानंद रामानुजादिकोंने इसके अर्थ, भेदमेंही लिये हैं.—एकतामें नहीं. इस रीतिसे आपके किये हुये अर्थोंसे विपरीत अर्थ होता है और जीव वादीको सयुक्त अनुकूल है और आपका किया हुआ युक्तियोंको (जो के पहिले कही और आगे बांचोगे) नहीं सहारता; प्रत्युत “कुर्वन्नेवेह कर्माणि इत्यादि” उसी इशोपानिषदादिके भेद बोधक वचनसे ही विरुद्ध है.

जो यह कहांके श्रुतियोंके अनेक भेद हैं; कोई अभेद बोधक है, कोई कर्म प्रवृत्ति, कोई कर्मसे निवृत्तिकी बोधक है, और वेद तथा शब्दको अनादि अनंत [नित्य] ठेरानेसे द्वैतापत्ति कहना पड़ता. जो आर्यासमाजकी रीतिसे लेना प्रयोजन होता तो, रामकृष्णादि अवतार न मानके जीव ब्रह्मका भेद कहके द्वैतापत्ति मान लेते. और जो पुण्यपाद शंकराचार्यजीकी रीतिसे अभिप्राय ले तो, पूर्वोक्त लेखानुसार अनादि अनंत कहनेमें आजाता, परंतु वेदांती भाई तो अनादि सांत मानते हैं.

निदान वाचक महाशयको सारग्राही दृष्टिसे ध्यान देना चाहिये. द्वैतवादकी रीतिसे वेदकी सिद्धि अर्थ, स्वामी दयानंदजीकृत ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका और सत्यार्थ प्रकाश ग्रंथ देखिये.

कोइ गौण कोइ मुख्यहे, कोइ व्यवहारिक कोइ पारमार्थिक प्रसंगकोहे; अतः विरोध दोष नहीं. सोभी आपके संपदाय-सेहे. जैसेके आप (वेदांती) “ब्रह्मसे इतर ईश्वर वेदादि सर्व मिथ्याहैं” एसा कहके फेर वेदकोही सद्ब्रह्म विषे प्रमाण देते हो !!! इत्यादि व्याघातक व्यर्थवादवत् श्रुतियोंको स्वकल्पित सिद्धांतानुसार विभाग मान लियेहों, एसा क्यों न माना जाय ? क्योंके जैमिनी आदि मैमांसिकोंने आप (वेदांतियों)के विभागकी हुई हो श्रुतियोंके, वेदांतियोंके पक्ष (विभाग) से विरुद्ध स्वमतव्यानुसार विभाग कर डाले हैं ओर रामानुजादिकोंने ओर ही प्रकारसे मानेहैं. कुछ भी हो परंतु विवादितहैं. अतः विवाद प्रसंगमें एको ही मन मानी बात स्वीकार नहीं होसकती. अर्थात् परस्पर विरोधी वाक्यके सिद्धिवाले भाग दोष दर्शकहैं.—आपको लाभिष्ठ नहीं. निदान केसे भी विभाग हों तोभी, पूर्वोक्त प्रसंगपर आनेसे पूर्वोक्त अर्थ भेदसे जीव ब्रह्मकी एकताके प्रतिपादक उपनिषद् भागमें आपकी रीतिसे परतः प्रमाणताभी सिद्ध नहींहोती. होकदासे अभीवेदकीही स्वतः प्रमाणता सिद्ध नहींहे.

जो यह कहोके स्वामी दयानंदादि कृत (उक्त) अर्थ प्रमाण हों, श्री शंकराचार्यादिके न हों, इसमें हेतु क्या ? इसका यह समाधानहेके, नैसर्गिक नियम (सृष्टि नियम), युक्ति, प्रमाण तथा उस कालके विद्यमान महार्थियोंके किये हुये जो ग्रंथ, उन अनुसार जो अर्थ हों सो मान्य होसकतेहैं. अन्यथा यह उत्तर देना उचित होगा कि स्वामी दयानंदादिके

१ क्यों कि सत्य ओर यथार्थ वक्ता ग्रंथमें पूर्वापर विरुद्ध ओर व्याघात दोष नहीं मान सक्ते.

किये हुये अर्थ क्यों न माने जाय ? निदान ऐसे उभय पक्षके निकममे तर्कोंसे पूर्व नियमही ठीक ज्ञात होताहै. (भोर अत्यंत विचार कर देखें तो किसी ग्रंथ वा वाक्यके कैसे भी माना अर्थ करो, जो अर्थ वा लक्ष्य नैसर्गिक नियम, युक्ति, प्रमाण और अनुभवको सहारसके—उसके अनुकूलहो सोही ठीकहै. अन्यथा कोई वक्तास्वयंभी कुछकहे, सोभी अमान्य है. जिसका यहाँ प्रसंग नहीं.)

और जो उक्त प्रसंगमें आग्रह होतो, हमको दीर्घ दृष्टि करके यह जनाना चाहिये के वर्त्तमान कालमें वक्ताके तात्पर्यानुसार वेदार्थ होनाही कठिनहै; क्योंकि उस कालके व्याकरण कोशके बिना, उस ग्रंथके यथार्थ अर्थ नहीं होसके, यह शर्ता स्पष्टहै. अब आप पक्ष रहित विचार देखेंके रावण, उठवट, महीशर, सायनाचार्य, दयानंदादिने जो अर्थ कियेहैं उनमें परस्पर अंतरहै और कहीं कहीं तो परस्परके विरोधी अर्थहैं. कहिये—उसमेंसे किसका मान्य किसका अमान्य ? इस निर्णयार्थ मुख्य व्याकरण कोशादि (षडांग)की आवश्यकता, तिस बिना, झगडा समाप्त नहीं होसक्ता.

अब जो अन्य झगडोंको छोडके केवल अकेले व्याकरण ही उपर दृष्टि डाली जाय तो, वेदार्थ वास्ते मुख्य अष्टाध्यायी व्याकरण कहाताहै, परंतु उसीमें अन्य व्याकरणोंकी सार्धाहैं, विकल्पहैं, और मत भेद भीजनायेहैं. जैसे “वासुप्यायशक्ते” (देखो अष्टाध्यायि अंतर अचसंधी प्रकरण) “ऋतो भारद्वाजस्य” (ऋकारांत धातुकोही इट प्रत्यय होताहै, यह भारद्वाज ऋषिका मतहै.) “वाशाकटायनस्य” (द्वित्व प्रसंग देखो). और अष्टाध्यायीके कर्ता पाणिनि मुनी महाराज, श्री रामचंद्रजीके पीछे हुयेहैं; क्योंकि “वामदे-

बडढारूप्यौ” [४।२।९] “गर्गादिभ्योयञ्” (४।३।२
 ओर पूर्वोक्त सूत्रोंसे भी स्पष्ट है. अर्थात् भारद्वाज ऋषि
 मचंद्रजीके समयथे यह बात जगत प्रसिद्ध है, रामदेव
 राजा रामचंद्रके पिता श्री दसरथजीके मंत्री, वेद प्रसंगी
 तिष अंगके कर्त्ता गर्गऋषि, वेदकाल पीछे हुयेहैं, यह
 सिद्धही है. परंतु उक्त सूत्रोंसे एक ओर बार्ता सिद्ध हो
 जातीहै, जरा के ध्यान देनेसे समझमें आसक्तीहै. बोह
 के जिन गर्गादिके कुल वास्ते प्रत्ययहैं वे कुल, मृष्टि अ
 वा जिनके नाम (गर्गादि) से कुल प्रसिद्ध हुवाहैं उनके
 काल पश्चात् मानने पडेगें. क्योंकि जिन कुल प्रत्यय विशेष
 रूढी पडगई ओर नित्यके व्यवहारमें न आवे एसी, सं
 भाषाके जैसे, व्याकरणमें भी उनके प्रत्यय जनानेकी
 वश्यकता पडी तो वे कुल, उस व्याकरणसे बहोत काल प
 चले आते हैं, यह बात बुद्धिमान विद्वान पुरुषोंकी सह
 आना सुगम है, अतः अष्टाध्यायीका कर्त्ता; गर्ग और व
 देव ऋषिके बहुत काल पीछे हुवा है.

संस्कृत व्याकरणमें जो अणादि १४ सूत्र हैं उनसे
 प्रत्याहार बनाये जाते हैं, वे चौदाही सूत्र, मुख्य व्याकर
 कर्त्ता श्री महेश (महादेव) ऋषीजीके बनाये हुये हैं; जो के
 छि ओर वेदारंभ पीछे हुये हैं.

महा भाष्यके कर्त्ता पतंजलि मुनीहुये हैं जो के पाणि
 के शिष्य नहीं थे. यदि एसा न होता तो, महा भाष्यमें सूत्र
 वृत्ति ओर विरोधादि जना जनाके शंका समाधान नहीं होता.
 लिखनेका अभिप्राय यह है के जैसे व्यास सूत्रोंके भाष्य श्री
 शंकराचार्य, रामानुज, वल्लभादिने किये हैं ओर उनके परस्
 अर्थोंमें रात दिन जितना (द्वैताद्वैत) भेद है. अर्थात् व्यास

जीका मुख्य आशय क्या है इसमें संशय है. तथाहि श्लोक-
बद्ध गीताके भाष्योंमें भी परस्पर अंतर है; वेसेही महा भाष्य-
के कर्तासे, पाणिनि मुनीका आशय छूटा वा बदल गया हो,
इसमें क्या आश्चर्य है. अर्थात् श्लोकबद्ध ग्रंथके भाष्यकी य-
ह गति तो, सूत्रोंकी वेसी गति हो इसमें क्या आश्चर्य? इस
रीतिसे संभव है के अष्टाध्यायी वा उसके महा भाष्यानुसार
वेदके अर्थ किये जावें तो अन्यथा भी हों.

जो यह कहोकि वामदेव ओर भारद्वाज, रामचंद्रजीके
कालवाले नहीं किंतु अन्य हैं, तो उसका पूर्ण पुरावा होना
चाहिये, सो तो अद्यापि नहीं है. हां, इन नामवाले अन्य हुये
होंगे, परंतु प्रसिद्ध विद्वान तो यही प्रसिद्ध हैं. जो पूरावे बिना
ही मानोगे तो, जैनमतानुसार वा पुरुष सूक्त षष्ठ पूर्वोक्त
श्लोककी अर्थापत्तिसे वे वेद अन्य हों, एसा क्यों न माना जा-
य ? जिसका पुरावा भी है. निदान केवल कल्पना मात्रसे नहीं
मान सकते.

पूर्वोक्त वृत्तांतसे इतनी बातें ध्यानमें आ गई होंगी (उन
को विस्तारसे जनाना व्यर्थ समझा गया क्योंकि स्पष्ट हैं.):—

१ अष्टाध्यायी व्याकरण वेद कालमें नहीं बना किंतु ब-
हुत काल पीछे (आर्य संतानकी रीतिसे लाखों वर्ष पीछे) बना है.

२ अष्टाध्यायीके पूर्व और वेद आरंभ पीछे, वेदार्थ होने
वास्ते अन्य व्याकरण प्रचलित थे. २

१ पुरुषसे ऋगादि वेदोत्पन्न हुये हैं. २ अष्टाध्यायी पूर्वके
महेश, प्रातिशाख्य, बृहस्पति, इंद्र, चंद्र, पिशाचि, शाकटायन,
काशी, कृष्ण (कृष्ण) इन व्याकरणों पर ध्यान दीजिये. हेमाचार्य
कृत जिनेंद्र व्याकरण ओर अमरकोश तथा सिद्धांत कौमुदि देखिये.
तो व्याकरणकी गड़बड़ ज्ञात होजावे.

३ पूर्व पूर्व संकलना मानेभी अष्टाध्यायी अनुसारही वे-
दार्थ हों इसमें संशय हे.

४ पाणिनिका आशय संभव हेके भाष्यमें रहभी गया हो.

जो यह कहो के, "जेसे वेदका कोश वेदमेंही है यथा:—
इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निं इत्यादि ऋ मं. १ सु. १६४ मं. ९६ में
ईश्वरके नाम जनाये हैं; वेसेही वेद ग्रंथोंका व्याकरणभी वे-
दोंमें होना चाहिये. अन्यथा (मनुष्य कृत व्याकरण) स्वी-
कार नहीं होता; अतः पूर्व दोष नहीं." तो हमको यह कहना
योग्यहे के भाष्यकारोंके अर्थमें विवाद नहीं होना चाहिये
था. ओर विवाद तो हे; अतः उसमें व्याकरण नहीं हे. ओ-
र न कोई एसा मानता हे. ओर न एसा व्याकरण प्रसिद्ध हे.
स्वबुद्धिसे संगति प्रसंगोंको लेकर कल्पना करलेना दूसरी
बात हे. भाषासे व्याकरण होता हे. व्याकरणसे भाषा नहीं,
यह स्पष्ट हे. तथाही जो आपकी कल्पना मान लेवें ओर भा-
ष्यकार व्याकरणियोंको भ्रांत समझें तो, प्रथम उसका उसकी
रीतिसे व्याकरण प्रसिद्ध करिये, उसके निर्णय पीछे विद्वान
वेद वक्ताओंके स्वीकारने पर अर्थका निर्णय होगा; वहां तक
किसी एककी साक्षी पर आधार नहीं होसक्ता.

एतद्दृष्टि (पूर्व प्रसंग पर ध्यानको खेंचो) वेदके वेद का-
लके जो मुख्य व्याकरण हैं वेहों ओर संशय रहित उनका
आशय निर्णित हो जावे, तब उनकी साक्षीसे वेदार्थका निर्ण-
य किया जावे तो, अथवा सर्व विद्वान संपूर्ण वेदांगोंको लेके
धर्मराज सभाके स्वाधीन, दुराग्रह रहित परस्परमें निर्णयरूप
विवाद करके जो अर्थ निश्चय करें तो, इसका निवेदा हो;
अर्थात् संभव हेके वेद वक्ताका अभिप्राय ज्ञात हो (बोह क-
थन यथार्थ हे, वा अयथार्थ, यह प्रथक बात हे); वहां तक कि-

सिकेभी अर्थकी साक्षी लेकर निर्णयरूप अर्थ नहीं कहसक्ते (अपरंच जो वेद कालके कोशादिकी चर्चा शोधो तो, निर्णयरूप अर्थ करनेमें कितनी अपूर्णता हे, यह बात सहेज ध्यानमें आजायगी)

एतदृष्टि उक्त श्रुतिकी साक्षी देकर उपनिषदोंको परतः प्रमाण कहना नहीं बनता. ओर आपका किया हुवाही अर्थ ठीक हे अन्यका नहीं, एसा सिद्ध नहीं होता. किंतु आपके मंतव्यके विरुद्ध परिणाम निकलता हे; क्योंकि उसी वेद ग्रंथमें जीवेश्वरकी एकता तो स्वप्नमेंभी नहीं, उलटे (कर्मोपासनादिके प्रतिपादक) भेद वाक्य स्पष्ट हैं. उन उभय (द्वैतवादी अद्वैतवादी] संमत्त श्रुतियोंके सन्मुख आने ओर विवादित मंत्रोका बल नहीं चलनेसे भेदवादही स्वीकार होगा. उसके बिना उपदेश ओर प्रमाणता अप्रमाणताका प्रश्नभी नहीं होसक्ता.

यद्यपि मैमांसिक ओर रामानुजादिकोंने तत्त्वमस्यादि वाक्योंकेभी भेदमें अर्थ किये हैं* तथापि हमको इनके अर्थ नि-

* मैमांसिक उन वाक्योंको अर्थवाद रूप कहते हैं, द्वैतवादी एसा अर्थ करते हैं कि तत्त्वमसि—प्रसंग प्राप्त पूर्वोक्त ईश्वरका तूं दास, भक्त आधीन वा व्याप्य हे. हे श्वेत केतु? यहां दासादि पद अभ्याहार हैं.—भावार्थ, लक्षणा प्रकारसे लिये जाते हैं. ओर असि पद एकतामेंही लगे, एसा नियम नहीं हे. अतः उक्त अर्थ निर्दोष हे.

१. किंवा “त्वं तत् अस्ति” अर्थात् पूर्वोक्त विशेषणवान (ईश्वर) आपही हे—स्वयंभु हे, अद्वितीय हे, हे श्वेत केतु. २. अथवा सो (पूर्वोक्त विशेषणवान ईश्वर) तूं (ही) हे; हे श्वेत केतु! एसा जान. वा एसे उपासना कर. ३. किंवा तत् (शरीरादि जगत्का कर्ता ईश्वर) त्वं (शारीरी—जीव जिसका शरीर हे अर्थात् जीवमें व्यापक) हे. एसे समानाधिकरण मनके अभिप्राय हे. एककी एकता वास्ते सो, तू

णय न निर्णय करनेसे उदासीनता है; क्योंकि यदि उपनिषद् ग्रंथ स्वतः प्रमाणरूप ठेरें तब तो, इस प्रसंग वास्ते अर्थ और उसके उपक्रमोपसंहारादि षड्लिंगके निर्णय करनेमें प्रवास करना सफल हो अन्यथा व्यर्थ है.

अतः उक्त प्रकारसे जीव ब्रह्मकी एकतावाचक उपनिषदादि स्वतः प्रमाण नहीं यह सिद्ध हुआ.

तब अब अन्य कौनसा शब्द प्रमाण माना जाय ? अन्योंके ग्रंथ वा आचार्य तो उस सिद्धांतके विरुद्ध हैं. केवल कहना आवश्यक नहीं. (देखो रामानुज कृत अर्थ). ४. इत्यादि अर्थ करते हैं. तथा अहं ब्रह्मास्मि—में ब्रह्म विषे स्थित वा में ब्रह्म में व्याप्य, वोह (परमात्मा) मेरा अधिष्ठान व्यापक और आधार है; एसा बामदेवके अभिप्राय प्रसंग और योग्यतासे अर्थ होता है. (कोइ, में ब्रह्मका दास, भक्त, व्याप्य, शरीर हूं, एसा अर्थ सिद्ध करते हैं) तथा अयमात्मादि दो वाक्यके अर्थ तो समाधिस्थ योगी और शोधककी दृष्टिमें भेद बोधक और प्रसंगमें ब्रह्म सूचक स्पष्ट प्रतीत होसकते हैं—जेसेकि समाधिस्थ योगी, ब्रह्मांड व्यापक पुरुष जो शरीर व्यापी आत्मा उसके साक्षात् होने कालमें कहता है कि अयमात्मा ब्रह्म—यह आत्मा व्यापक—अपारिच्छिन्न है. इत्यादि प्रकारसे अन्व महा वाक्यभी ब्रह्म बोधक जान लेना और इन उत्तर महा वाक्योंके अर्थमें वेदाती भाइभी विशेष आप्रह नहीं करते. पूर्वोक्त दो वाक्योंविषे व्याप्य किये करते हैं, जिनकी संक्षेपसे पूर्वमें व्यवस्था कही.

कहां तक लिखें—माया, अविद्या, अनृत, अभास—आभासादि पद पद और तमाम अद्वैतवादियोंकी श्रुतिके अर्थ रामानुज, अ. न. द. तीर्थ इत्यादि द्वैतवादियोंने द्वैतमें लगाये हैं.—जेसेकि, अ (परमेश्वर) विद्या [ज्ञान] अर्थात् अविद्याका अर्थ ईश्वरकी ज्ञान शक्ति वा ईश्वरका ज्ञान इत्यादि. अतः शब्दार्थमें पडना तो झगडाहा है.

स्वगुरु वा आचार्य वाक्य और उस पर विश्वासरूप प्रमाण कहेंगे तो, अव्यवस्था और अनवस्था दोष आजाते हैं. स्व स्व विश्वासमें स्व स्वगुरु वा आचार्य वाक्य प्रमाण होनेसे भेदमें अभेदमें अव्यवस्था रहेंगी. और परंपरा चलानेसे आद्य गुरु [वेदान्तियोंका मिथ्या वेद ईश्वर] पर आनेमें अव्यवस्था होगी. जो वेद ईश्वर पर नहीं ठेरोगे तो, अनवस्था होगी. किसी गुरु वा आचार्यको नहीं बता सकोगे, जो कदाचित्त बताओगे, तो पूर्वोक्त दोष [अन्यके गुरु आचार्यके वाक्य मान्य क्यों न हों ?] प्राप्त होंगे. जो शब्द प्रमाणसे तद्ग युक्तयादिका आशय लोंगे तो, स्व सिद्धांत त्याग होगा तथा वक्ष्यमाण युक्तिआदिमें आपका पक्ष सिद्धभी नहीं होता है.

शब्द लक्षणा वृत्ति अभाव.

जो यह कहोगे के "जैसे पूर्वमें कहा गया है के "बाणी और शब्द, ब्रह्मको विषय नहीं करते, अतः शब्द प्रमाण उस विषयमें नहीं होसकता." वैसेही हो, परंतु जीव, ब्रह्म, शब्दकी शक्ति वृत्ति (शब्दके मुख्यार्थ) का विषय नहीं है, किंतु शब्दकी लक्षणा वृत्ति—(शब्दका गौणार्थ—भावार्थ) का विषय है;" यह कथनभी हास्य जनक है. क्योंकि जब शब्द, स्वशक्यकाही बोधक नहीं तो, लक्षणामें कैसे बोधक होगा ? लक्षणा तो, पद, शक्य और माने हुये मन संकेतके आधीन है.

तथाही शब्द स्वयं तो जड़ है, अतः ब्रह्मको किसी प्रकारसेभी विषय नहीं करसकता. और शब्द संकेत द्वारा, मन बुद्धि उसको विषय करे सोभी नहीं होसकता; क्योंकि मन बुद्धि वहां नहीं जासकते—उनका ब्रह्म विषय नहीं. जैसे कहीं दम लडके हों, उनमेंसे एक लडका गिनने लगा, वहां भू-क वा अज्ञानसे अपनको नहीं गिनता, तब कहता है कि ह-

मनो ९ लडके हैं. फेर कोई वृद्ध पुरुष कहे कि “दसवां तू-हे” इस पदको सुनके उसकी मनोवृत्ति दसम पदके आकार (पूर्व ज्ञात संकेत आकार) लोके पश्चात् पूर्वोक्त अभ्यासित-संस्कार बलसे वातदानुसार पदके शक्य जीव (शरीर विशिष्ट बक्तत्व जातृत्व अभिमानी) का अपनेमें अभिमान होता है, वा साँ (जीव) अभिमान करता है. अर्थात् तूहे, वातू चेतन ज्ञान स्वरूप वा ज्ञानगुण वाला है, एसा किसीको कहा जाय तोभी, विश्वास वा अनुमानसे इतर पृथक्, कोई वस्तु विशेष, ज्ञानका विषय नहीं होती वा नहीं होसकती, क्योंकि ज्ञाता ज्ञेय वा अनुभवी, अनुभव होने योग्य—यह परस्पर भिन्न होते हैं. ओर ब्रह्म प्रसंगमें तो इतनाभी नहीं बन सकता; (क्योंकि किसी शुद्ध वृत्तिवालेकोभी कहे कि “तू ब्रह्म है” वा “में ब्रह्म हूँ” एसा जान. इन वाक्य करके उसके माने हुये शक्य वा लक्ष्य पूर्व अज्ञात, अदृष्ट, परोक्ष ब्रह्मकार होके ब्रह्मका ब्रह्मस्वरूपसे किसीभी परिच्छिन्न—शुद्ध वृत्ति—मन—बुद्धि,—जीवको वा अन्यको ज्ञान नहीं होसकता (यह स्पष्ट है); तो, ब्रह्मत्व (धर्म) रहितको, स्व स्वरूपका ब्रह्मत्व रूपसे ज्ञान कैसे होसकेगा? नहीं. इस रीतिसेभी जीव ब्रह्मके स्वरूप वा एकताके ज्ञानमें शब्द प्रमाणका प्रवेश नहीं. क्योंकि जैसे किसीने गुलाबके वृक्ष वा फूलको पूर्व नहीं देखा तो “गुलाबका फूलका” इस वाक्यसे उसको ज्ञान नहीं होता. परंतु “इस ! फूलकानाम गुलाब है” एसा सुना ओर देखा हो, उसको कालांतरमें गुलाब पद सुनके उसके शक्यकी, वृत्तिमें स्मृति शोके ज्ञान होजाता है. तथाही नभ उष्णादि पद भवणसेही नभता उष्णताका ज्ञान हो, यह नियम नहीं; किंतु नैसर्ग

† अद्यापि सृष्टिमें जितने मतहैं, उनमें जीव स्वरूप विषे मत भेदहैं.

क साधनसे* स्वयं होता है और फेर उसके नभ उष्णादि नाम रखे जाते हैं, परंतु ब्रह्मका सामान्य विशेष—उभय स्वरूप, पूर्व अज्ञात है और उसको स्वयं विषय करनेके साधनभी नहीं है; अतः शब्दद्वारा (वा स्वयंमेवभी) मन—बुद्धि—वृत्ति, विषय-शब्द-के शक्य वा लक्ष्य पर नहीं जासक्ति. जो अहं अहां एते सामान्य प्रतीति सर्व कोहे, सोतो स्वभावतः हे. ब्रह्मके सामान्य रूपसे नहीं. किंवा जोष वादीको जीवके सामान्य भावकी स्वभावतः प्रतीति हे; जो के आवरण विशेषके अभावमेंभी होती रहित हो. आवरण काल (सुषुप्तयादि) विषे असाधनतासे प्रयोगमें उदासीन रूप हे. और जब पदार्थ विद्या संपन्न हो, तब जीवके विशेष स्वरूपका विश्वास वा अनुमान वा युक्ति वा अन्य प्रकारसे कथन होना संभव हे. परंतु ब्रह्मरूपसे ज्ञान होना वा भाषा सर्वथा असिद्ध हे.

जो इठसे मानोगे, तो हम यह पूछते हैं के, “तूं ब्रह्म हे” “में ब्रह्म हूं” इस पदके शक्य वा लक्षकका मनको वा बुद्धिको वा वाणीको वा अंतःकरणको वा ब्रह्मके आभासको वा इन सबको वा ब्रह्मको वा किसको ज्ञान हुवा? जिस हेतुसे, जीव ब्रह्मकी एकताका बोध मान छिया जाय. उक्त सर्व विकल्पोंमेंसे मनादिको मानें तो, सो ज्ञान (तूं ब्रह्म में ब्रह्म) होना असंभव हे; क्योंकि आपके सिद्धांतनुसार वे जड़ हैं, उक्त ज्ञान करने योग्य नहीं. तथाही आपके सिद्धांतमें वे मिथ्या हैं, अतः उ-

* नभ और उसका व्यापकत्व, बुद्धि वा अवकाशादि हेतुसे अनुमानका विषय होता है. उष्णात्वादि (परिच्छन्न) का त्वचादिसे ज्ञान होता है.

† अद्यापि जितने मनहैं उन सबमें, इस जीवके स्वरूप विषे मत भेदहैं (देखो तत्त्व दर्शन), इस वास्ते संशयात्मक होनेसेभी, जीवको ब्रह्मका अंश नहीं ठेरासकते.

नका यह ज्ञान के “मैं ब्रह्म हूँ” मोधी मिथ्या मात्रा पड़ेगा. और मिथ्या ज्ञानसे कुछ सिद्धि नहीं होती; उलटा दोष है. तथाहि अन्यके स्वरूपका अन्यको उस स्वरूपमें ज्ञान होना वा मानना झूटा ज्ञान है. यथार्थ नहीं. मनादि ब्रह्म नहीं, चेतन नहीं, किंतु जड़ और परिच्छिन्न हैं. अतः उनका ज्ञान वा विश्वास, झूट और मिथ्या है. और जो यह कहोकि ब्रह्मका ज्ञान हुवा, तो अनेक असंभव दोष प्राप्त होंगे. मनादिसे भिन्न अन्य ज्ञाता मानांगे, तो द्वैतापत्ति, पूर्वदोष और स्वसिद्धांत त्याग होगा. तथाही “इस वाक्यके श्रवण पूर्व ब्रह्मस्व स्वरूपको नहीं जानता था, अब अपने स्वरूपको जाना” एसा सिद्ध होगा; परंतु “ब्रह्मको स्व स्वरूपका भूलना वा नहीं जानना, कहना-माना, हास्य और लज्जाको प्राप्त करता है. जो वोह स्वस्वरूपको भूला, एसा माने तो, स्वसिद्धांत त्याग होगा;” क्योंकि ब्रह्मको चिन्मात्र वा ज्ञानस्वरूप मानने हो, ज्ञान, ज्ञानको भूला और जाना, एसा कथनही अयुक्त है. और भी, वोह नित्य मुक्त वा मोक्ष स्वरूप नहीं ठरेगा; क्योंकि फेर भी स्वरूपको भूल कर वर्तमान वत् बंधको प्राप्त हो सकेगा. जो यह कहोके, अनादिसे एसा है; ज्ञान पश्चात् स्वरूपको भूलना नहीं हो सकेगा. तोभी आश्चर्य है.—स्वस्वरूपको भूला, एसा कथनही असंभव है. जो अनादि अज्ञान बल करके भूला, एसा माने तो, अनादि वस्तु सांत और सांत अनंत नहीं होसकती, यह नियमथोडेक विचारसे ध्यानमें आसकता है. अतः स्वस्वरूपका ज्ञान होनाही असंभव होगा. और जो संभव मानोगे, तो अनादि कूटस्थता (निर्विकारता) का अभाव होगा. तथाही “कोन भूला और किसको भूला” इन दो विकल्पोंसे यह परिणाम निकल आता है के ब्रह्म, स्व स्वरूपको

धूलाथा अब उसने अपने स्वरूपको जाना. जब यूँही तो, ज्ञाता पदका ब्रह्म और ज्ञेय पदका स्वरूप वाच्य वा लक्ष्य हैं; निदान ज्ञाता ज्ञेय भिन्न २ होते हैं, इस नियमसे ब्रह्म और स्वरूप दो वस्तु भिन्न २ हुई. सो आपके सिद्धांतके विरुद्ध है; क्योंकि ब्रह्मसे इतर सर्व मिथ्या मानते हो. अतः यहांभी दोनोंमेंसे एकको मिथ्या कहना पड़ेगा. जो दोनोंको सत्य मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी पुनः ज्ञान वास्ते, ज्ञाताज्ञेयकी अनवस्था चलेगी. जो राहुका माथा, इस मिथ्या दंत कथावत् किंवा अग्नि उष्ण है, इस दृष्टांतवत्, ब्रह्म सच्चिदानंद एकही स्वरूप है, एसा समझाओगे; तो, इस प्रसंगमें यह नहीं लगता; क्योंकि यहां स्वरूप मात्रका प्रसंग नहीं है, किंतु ज्ञाता और ज्ञेयका प्रसंग है. ब्रह्म स्वगत भेद रहित है; अग्नि, उष्ण—एकही पदार्थ हैं,—ज्ञाताज्ञेयवत् नहीं. अतः उक्त दृष्टांत यहां युक्त नहीं है.

इस रीतिसे ब्रह्म, स्व स्वरूपको धूलाथा, अब तत्त्व मस्यादि श्रवण करके स्व स्वरूपको जानने लगा—इत्यादि कथन बच्चोंकी कथा समान है. अतः पूर्व वृत्तांतकी रीतिसे 'तू ब्रह्म' में ब्रह्म एसा शब्द कथन वा श्रवण वा पठन वा मनन करना निष्फल ही है.—किसीकोभी उक्त पदके शक्य वा लक्ष्य-स्व ब्रह्मत्वका अनुभव नहीं होसकता. हो कहांसे, जो हो, तो हो.—जो वास्तवमेंही वेसी वस्तु न हो, उसका ज्ञान कैसे होगा ? किंतु नहीं होगा. जैसेके श्रोता संबंधमें पूर्व विषे कथन हुआ, वैसे उपदेष्टा संबंधमेंभी अनेक दोष समझ लेना, विस्तार भयसे पुनरावृत्ति नहीं लिखते.

अहं ब्रह्म तू ब्रह्म “एसे वक्ता वा श्रोता, मन—बुद्धि—अंतःकरण, आभास वा यह सर्व वा *साधिष्ठान यह सर्व, वा इनमें

* ब्रह्ममें वक्तृत्व वा श्रोतृत्व वा मंतव्य नहीं, एसा माननेपर

से कोई होना चाहिये; परंतु निराकार, निर्विकार ब्रह्ममें उक्त वक्तृत्व वा श्रोतृत्व वा मंतव्य वा ज्ञातृत्व हे नहीं, और मनादि जड हैं, यह आपको संमत हे. तो उसके शक्य वा लक्ष्य (जीव ब्रह्मकी एकता, जीव ब्रह्मका स्वरूप, एसे लक्ष्य) के कथन श्रवण ओर ज्ञानके अभाव होनेसे, जीव ब्रह्मकी एकता मानना वा कहना, वाणीमात्र वा विश्वास वा रूढी मात्र वा अभ्यास मात्र हे. युक्ति अनुभव प्रमाणसे विरुद्ध हे. हां, मनादि ओर मायाको एकता कहो तो, संभव हे; तथापि इनमें ज्ञातृत्वादिके अभावसे उसका ज्ञान, जीव चेतन ज्ञाता माने बिना, सिद्ध नहीं होगा.

बाध समानाधि करणाभाव.

जो यह कहो के यद्यपि निर्गुण ब्रह्म विषे उपदेश वा जानना वा भूलना वा अहं ब्रह्म अभिमान वा अनुमान किंवा अहं ब्रह्म रूपसे ज्ञान नहीं बनता; तथापि शब्द द्वारा (उसके शक्य वा लक्ष्य—ब्रह्म स्वरूप प्रति) मन—बुद्धि—अंतकरण, चिदाभासादि किसी एकमें वा सर्वमें अहंब्रह्मका मिथ्याभिमान होके बाध समानाधिकरणसे बनता हे. सो बातोंभी समीचीन नहीं, क्योंकि किसी रंकका “मैं राजा हूं” एसा अभिमान, उसको राजा नहीं बना सकता. ओरन उसका राजा में बाध होसकता हे. एसेही में ब्रह्म हूं, इसका लक्ष्यार्थ मानने वालेको सो अभिमान ब्रह्म स्वरूप नहीं बना सकता. अर्थात् निष्फल, व्यर्थ ओर झूट हे.

केवल जड मनादिमें ही कहना पडेगा. अतः ब्रह्माश्रित जो मनादि, एसा यहां अर्थहे. ब्रह्म ओर जड मनादि मिलके, श्रोता वक्ताहों, एसा अर्थ नहीं करना; क्योंकि ब्रह्म स्वभावतः सत्तास्फुर्णा देताहे. कुल मुन्नना नहीं करता; एसा वेदांतियोंको संमतहे.

जैसे दरपन (काच)में मुखका प्रतिबिंब पड़ता है वहाँ मुख उपरसे प्रकाश (रोशनी) उठके काच पर आता है, तब अन्य (मुख्यादि) रूपाकारवत् चक्षुमें विषय होता है और काच पर मुखकार प्रतीत होता है (बाँहे कैसे होता है, इसका बिस्तार करना यहाँ प्रासंगिक नहीं), सो काचके अभाव हुये सूर्य वा अंतरिक्षमें लय होता है. उनका (रोशनी किरणोंका) काच वा मुखमें बाध नहीं होता. ओर वे मुखमें लय वा मुख रूप नहीं होजाती अर्थात् प्रतिबिंब रूप (किरणका सूर्य प्रकाश में बाध समानाधि करण है, मुखमें नहीं (देखो परीक्षा पृत्रक फोटोग्राफ ओर प्रत्यक्ष सिद्ध पुरावा). इसी प्रकार 'अहं ब्रह्म' 'तुं ब्रह्म' जीव ब्रह्म एक, इस प्रकारका अभिमानी जो मनादि वा उनका अभिमान ब्रह्ममें लय नहीं होता. किंतु उनका बाध समानाधि करण प्रकृतिमें होता है. अतः अनुमान वा विश्वास रूपभी 'अहं ब्रह्म' 'तुं ब्रह्म' ब्रह्म वा जूटस्थ नहीं हो सकता. ओरन उसका बाधसमानाधि करण ब्रह्ममें होता है.

परंतु जैसेके निरूपाकाशका प्रतिबिंब नहीं होता ओर वेदांती लोक जलादिमें गंभीरताके दृष्टांतसे निरूपका आभास बतलाके बुद्धिको विभ्रम करते हैं ओर व्याघात दोषमें फंसते हैं. यह ध्यानमें नहीं लेतेकि, अक्षयका विषय, रूप ओर आकार है. सो तो नभमें नहीं स्वीकारते हैं ओर फेर उसका आभास दृष्ट बतते हैं. वैसेही निरूप निराकार चेतन ब्रह्मका, माया-अंतःकरण-बुद्धि-वृत्तिमें आभास बताके 'अहं ब्रह्म' 'तुं ब्रह्म' वाक्योपदेशद्वारा चिदाभास प्रसंगको लेके बाध समानाधिकरण दृष्टांतसे अहं ब्रह्म (जीव ब्रह्म एक) सिद्धांतको सिद्ध करते हैं, अर्थात् अशुक्त है. यह नहीं मोचते के चेतनका आभास, चेतनका जडमें आभास, सत्का मि-

ध्यामें आभास ओर निरूप (शब्द आकाशादि)का आभाम ही सिद्ध नहीं होता, तो बाध समानाधिकरण कैसे होगा ? वा मिथ्याभिमान द्वारा लक्ष्य कैसे ग्रहण होगा ? जैसेके पूर्वोक्त प्रकारसे ब्रह्ममें श्रोक्तत्व, वक्तृत्व ओर ज्ञातृत्वका अभावहे, वैसे आभास होने ओर आभास लयका अभावहे. क्योंकि जिसका आभास ओर जिसमें आभासहे, इन दोनोंमें भिन्न, आभास वा प्रतिबिंब—वस्तु विशेष होती हे, यह पूर्वोक्त रीति ओर वक्ष्यमाण प्रकारसे प्रसिद्ध हे (वेदांती लोक उसे अनिर्वचनीय मानते वा विवादमें डालते हैं सो परीक्षा ओर प्रत्यक्ष पदार्थ विज्ञानके विरुद्ध हे). इस रीतिसे उनके मनमें दोष विशेषभी आता हे. अर्थात् माया ब्रह्मसे भिन्न आभाम वा (किरण समान) उसका उपादान तीसरा पदार्थ, उभय विलक्षण मानना पड़ेगा. उस करके स्वपक्ष त्याग होगा.

ओर जो स्थाणुमें पुरुषका बाध होके पुरुष स्थाणुका बाध समानाधि करण मानते हैं, सोभी समीचीन नहीं हे; क्योंकि वेदांतकी रीतिसेही पुरुषका उपादान साक्षीस्य अविद्या हे, स्थाणु ज्ञान पश्चात पुरुषका लय साक्षी आश्रित अविद्यामें होता हे. स्थाणु उपहित चेतनमें नहीं; अतःपुरुषका स्थाणुके साथ बाध समानाधिकरण नहीं. तद्वत् अहं ब्रह्म वक्ताका ब्रह्म साथ नहीं; एमा पूर्व प्रकारवत् जान लेना. ओर जो प्रकाश विद्या (फोटो) की रीतिसे स्थाणुकी किरण चक्षुमें हे. उसका ज्ञान मानो, भूमिस्थ स्थाणुका प्रत्यक्ष होना नहीं मानो तोभी, पुरुषका समानाधिकरण स्थाणुमें नहीं होता किंतु किरणोंमें वा उक्त अविद्यामेंही बनेगा.

अतः शब्द शक्ति वा लक्षणा वृत्तिद्वारा मिथ्याभिमान होके आभासद्वारा वा अन्यथा, बाधसमानाधिकरण प्रका-

रसे एकता वा अहं ब्रह्मका ज्ञान वा स्व ब्रह्मत्व भाव अलीकहे.

इसी प्रकार शब्दके माने हुये शक्य वा लक्ष्य ब्रह्म चेतन रूपका ग्रहण, कोई शक्ति वा वृत्ति द्वाराभी वा किसी प्रकारसेभी नहीं होसक्ता.

इत्यादि प्रबल कारणोंको लेके जोव ब्रह्मकी एकतामें शाब्द प्रमाण नहीं हे. वेद उपनिषदसे इतर प्रस्थानों (गीता, ब्रह्म सूत्रादि)की चर्चा इसलिये नहीं लिखते के, वे सर्व, वेद उपनिषदके आधीन हैं. स्वतः प्रमाण रूप नहीं; एसा वेदांती लोके मानते हैं.

(सूचना) पूर्व शब्द प्रमाण प्रसंग, जोव ब्रह्मकी एकताके प्रसंगमें हे; तदैतर विषयोंमें वेद प्रमाण हे वा नहीं, सो चर्चा नहीं हे. अतः तदैतर प्रसंगमें नहीं समझ लेना. अर्थात् पूर्वोक्त लेखसे हमारा एसा दुराग्रह नहीं समझना चाहिये कि, वेदोपनिषद सर्वथा त्याज्य हैं. यदि कोई एसे अन्य अर्थ हों कि जो सृष्टि नियम और युक्ति प्रमाणके अविरुद्ध हों तो, उनके अर्थ स्वीकारनेमें दुराग्रह नहीं. किंवा उन्ही ग्रंथोंमें यथार्थ उत्तम उपदेशभी होने योग्य हे ओर हे. उसके खंडनमें आग्रह नहीं हे. परंतु साथही यहभी जितादेना आवश्यक हे के, किसीके एक असत्य वा सत्य बचन करके उसके सर्व बचन असत्य वा सत्यही हों, एसा हमारा मतव्य नहीं हे. किंतु सत्यासत्यके निर्णय पूर्वक त्याग ग्रहणमें अभिप्राय हे, चाहे वोह वाक्य ग्रंथकर्त्ताका हो वा किसीने उसमें मिला दिया हो वा हर-कोइका होवे. निदान जहां तक उसको छाण वीण नहीं हुई वा नहीं होसक्ती वहांतक, उस पर विश्वासवा आधार नहीं रखा जाता.^१ अन्यथा त्याग ग्रहणमें आग्रह नहीं.

१ समबहेके अनर्थ ग्रहण होके हानीमें पड़ें.

उपमान अर्थापत्ति अभाव.

शेष रहे उपमान, अर्थापत्ति ओर अभाव प्रमाण; सोभी इस विषयमें प्रमाण नहींहैं; क्योंकि वे सर्व, प्रत्यक्ष, अनुमानके आधीन हैं. अतः उनउनके दोष आवेंगे. यदि उपमान प्रमाणको इनसे भिन्न स्वयं प्रमाण मानो; तो निरूपम, अगोचर ब्रह्ममें कोई प्रकारसेभी उपयोग नहीं होता.

तद्वत् अर्थापत्तिको भिन्न प्रमाण मानें; तो दृष्ट श्रुत वा अनुमानसे भिन्न नहीं. तीनोंमें पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे. ओर केवल भिन्न प्रमाण मानें; तो प्रत्यक्षके अंतर्गत होनेसे पूर्व दोष आवेंगे. जो उपमानादिको दृष्टसे मानोगे, तो द्वैतापत्ति होगी.

(अभावाभाव)

अभाव प्रमाणभी, ब्रह्म जोव वा उनकी एकता विषे नहीं हे; क्योंकि ब्रह्मादि भावरूप हैं. अभावको पदार्थ वा अधिकरण वा विशेषण वा शून्य अथवा अन्य कुछभी मानें परंतु इंद्रिय वा मनके विना ओर प्रतियोगी अनुयोगी विना, गम्य नहीं होता. जिनका ब्रह्मके साक्षात् अपरोक्ष होनेमें बाध हे. वेदांती लोकभी उपमानादिको ब्रह्मका विषयकर्त्ता नहीं मानते; अतः विशेष विस्तारकी आवश्यकता नहीं.

तथा स्मृति प्रमाणकोभी उनके मतमें प्रमाणरूप नहीं माना हे; इस लिये उसकोभी प्रत्यक्षादिके आधीन जानकर विस्तार नहीं करते.

जो स्वपक्ष सिद्धिमें सर्व प्रमाण मानीगे, तो स्व सिद्धांत (तन्त्रोपनिषदं)का त्याग होगा. इतनाही नहीं किंतु पूर्वोक्त सर्व दोष प्राप्त होंगे.

निदान वेदांती लोक षट् प्रमाणकोही मानते हैं अन्य नहीं; सो जीव ब्रह्मकी एकता सिद्धिमें उनकी रीतिसेही उपयो-

गो वा माम्य नहीं होसके; जेसाकि, यथोचित उपर वर्णन हुवा।

(अनुभवाभाव.)

जो यह कहो के उक्त विषयमें अनुभवही प्रमाण हे अन्य नहीं. यह कथनभी शांति प्रद वा यथार्थ पुरावा नहीं हे. क्योंकि अनुभव पदही अपने अर्थको परार्थीन जनाता हे. अर्थात् यह स्वतः प्रमाण नहीं किंतु प्रत्यक्षादि करके जो यथार्थ ज्ञान हो उसीको अनुभव कहा जाता हे. (अथार्थ अनुभवका यहाँ प्रसंग नहीं हे.) और प्रत्यक्षादिकी उपर व्यवस्था कही गई; अतः अनुभवकोई, स्वतः प्रमाण नहीं. जो कोई भिन्न प्रमाण मानो, तो यह प्रश्न उठता हे के, मनोद्रिय जन्य अनुभव वा इनके विना स्वयं होता हे? प्रथम विकल्प मानें, तो पूर्ववत् दोषकी प्राप्ति होगी और दूसरा विकल्प मानें, तो किसका अनुभव माना जाय? अर्थात् जगत्में प्रसिद्ध बात हे के कोई कहता हे ईश्वर हे, कोई नहीं बताता हे, कोई जीवको अणु कोई मध्यम कोईनाना व्यापक कहता हे. और सर्व उसमें स्व स्वानुभवको साक्षीमें देते हैं. नहीं मालूम इनमें किसका अनुभव प्रमाण हे. जो इंद्रिय अजन्य ईश्वरका अनुभव प्रमाण मानें, तो ईश्वरके अस्तित्वमेंही तकरार हे. तथा उसका अनुभव उसपास हे, अभ्यको विश्वास सिवाय उपयोगी नहीं. जो यह कहो के “योगद्वारा संस्कारित वृत्ति करके परीक्षा करलो. हमारे अनुभवानुसार जीव ब्रह्मकी एकता ज्ञात होजायगी?” तो मेरा यह कहना हे के, बौद्ध, जैन, पातंजल—इत्यादि सर्व, एसाही कहते हैं. अब इनमेंसे किसके प्रकारवत् अपनी आयुष्य गुमावें? कदाचित् व्यर्थ काल जावे तो, पीछे मनुष्यत्व निष्फल होने और बेसीकी बेसी तकरार रहने और अन्याकी शंका निवारण न होनेसे पस्तावा रहे-

गां. किंवा चार्वाकिका मंतव्य हे के “मरनेके पीछे कोई मोक्ष पद नहीं है, किंतु मरण, यही मुक्ति. क्योंकि जीव पंचभूत जन्य पदार्थ है, तदेतर कोई तत्त्व रूप नहीं* यह हमारा अनुभव है.” जो कहो के वक्ताके अनुभवका जो विषय सो, युक्ति प्रमाणसे सिद्ध करलेना चाहिये. तो आपके मतमें पूर्वोक्त तथा वक्ष्यमाण यौक्तिक दोष प्राप्त होते हैं, अतः त्याज्य होगा. ओर अनुभव प्रमाणको बाध आवेगा.

तथाही चर्मगिर (चमार)के स्थानमें जो राजाके कुंवर-को ले जाया जाय. तो दुर्गंध करके मस्तकमें वेदना हो पड़ती है, ओर यहां महा दुर्गंधी है, एसा स्वानुभव कहता है, परंतु चर्म-गिरसे पूछो तो, दुर्गंधीका अज्ञावकहेगा. कदाचित् सामान्यतः दुर्गंधी बतावेगा. इनमें किसका अनुभव प्रमाण ? तद्वत् पाचक ओर राजकुमारके अनुभवमें अग्निकी उष्णताकी प्रतीति विषे न्यू-नाधिक रूप अंतरहै. इस प्रकार किसी एकके अनुभव पर विश्वास सिवाय आधार नहीं होसक्ता. कदाचित् हठसे मानोगे, तो परस्पर विरोध आनेसे सर्वका अनुभव अप्रमाण वा सर्वका प्रमाण, एसा माननेसे प्रमाण युक्ति करकेही परीक्षा करनी पड़ेगी. वा अन्यवस्था रहेगी.

ओर जो अनुभवको प्रमाण मानभो लेवें तो, जीव ब्रह्म वा उनकी एकता नामा विषय (वा अनुभवका विषय) ओर जिसका अनुभव, विश्वास करके माना है वह अनुभव कर्ता, जीवादि विषय (वा विषय मात्र)से भिन्न माने पड़ेंगे; क्योंकि “अनुभव कर, स्व विषयसे भिन्न होता है” यह नियम प्रसिद्ध है. अतएव द्वैतापत्ति होगी; जोकि आपको असंमत है;

* शरीर, तिसके यंत्र, मगज, हृदय, चक्र, ब्रह्मसंज्ञादिके खोलके, तपासके अनुभव किया ओर करासकतेहैं.

क्योंकि मिथ्या-(ब्रह्मेतर अविद्या, अंतःकरण, मनादि तमाम), सत्य ब्रह्मको विषय करने योग्य नहीं है. नहीं करसकता.. ओर जो जीवादिको अनुभव स्वरूप मानतें हो तो, अनुभव प्रमाणका प्रसंगही नहीं रहा. उसकी सिद्धिमें प्रत्यक्षादि मात्रे उक्त दोष प्राप्त होवेंगे. इसलिये आपके मंतव्यमें अनुभव प्रमाणको कोईभी स्वीकार नहीं करसकता.

जो प्रमाणका प्रमाण नहीं, एसा कहोगे, तो प्रत्यक्षादिमें प्रत्यक्षादि तो प्रमाण नहीं होसकते, तब स्व सिद्धांतकी सिद्धि कैसे कर सकोगे?, परको कैसे अनुभव करासको वा मनासकोगे? नहीं. ओर न स्व पक्षकी प्रतिज्ञा करसकोगे. तथा उक्त विषय (जीव, ब्रह्म, ओर एकता) अज्ञेय, तो प्रमाण मात्रकी आवश्यकता नहीं. ओर जो ज्ञेय, तो आपकी पूर्वोक्त श्रुतिके विरुद्ध ओर द्वैतापात्ति.

निदान पूर्वोक्त प्रकारसे जीव ब्रह्मकी एकतामें कोईभी एसा योग्य प्रमाण ज्ञात वा सिद्ध नहीं होता कि जिससे संतोष मिले. जब यूं हे तो, एकता, केवल कल्पना मात्र लेख हे वा विश्वास मात्र कथन श्रवणहे वा संप्रदायकी रूढी रूप शैली हे, एसा, क्यों नहीं मान लिया जाय? ओर उस पर क्यों कर विश्वास रखा जाय? (संक्षेप में--सयुक्त परीक्षामें न लासकें, एसी प्रकारका किसी-ग्रंथ वा महात्मा-का प्रमाण देना, उलटी उसकी निंदा करने जैसाहे; क्योंकि प्रामाणीक वाक्य अयुक्त नहीं होते, ओर यह अयुक्तहे; अतःप्रमाण नहीं, एसा विश्वास होजाताहे. यहां वक्ताकी युक्ति अज्ञात मानें, तो उस (वेदवक्ता-ईश्वरादि) का आशय वा अर्थभी हमारेसे अज्ञात-अन्य होना क्योंन मान जाय?--एसा होना संभवहे. वा कोन जाने किस दृष्टि, देशकालके आशयसे एसा लिखा? वा किसी अन्यका (महा-भारतादि ग्रंथगत क्षेपकसमान) मिलाया हुवा वाक्य क्योंनहो?--एसा होना संभवहे. तद्वत् उक्त अन्य प्रमाणों विषे अनेक बातें विचारणीय होती हैं). अतः केवल एक प्रकार [विश्वास वा शब्दादि प्रमाण) के आधारपर उक्त विषय मान्य नहीं होसकता.

लक्षणा, अपरोक्षत्व दर्शन २.

(तत्त्वमसि महा वाक्यकी लक्षणा—अर्थ)

(एक जीववाद—एकताका अपरोक्षत्व.)

जो हठाकारसे विश्वासमें आकर आपका सदोष (दो आगे वांचोगे) सिद्धांत मानभी लेवें तोभी, साधारण युक्ति और सृष्टि नियमसे हठ और विश्वास भंग होजाता है. किंतु अनर्थ प्राप्त होता है. सो संक्षेपसे जनाते हैं:—

“एकदो न दोएक” यह अटल नियम है—अर्थात् जो स्वरूपसे एक वे दो, ओर जो दोहें, वे एक, कभी नहीं होते (१). तथा स्वरूप मात्र स्वरूपसे भिन्न २हैं. अर्थात् स्वस्वरूप संबंध विना, अन्य स्वरूपोंके साथ, स्वरूप संबंध नहीं कह सकते वा नहीं होता (२). यह सर्व मान्य और सृष्टि नियम हैं—तथा सर्वको अनुभव गम्य होने योग्य है. एतदृष्टि अब जो, जीव—ब्रह्म उभयको स्वरूपसे भिन्न २ मानें, तब तो, इनकी एकता, जीवके जीवन्मुक्त वा विदेह मुक्त हुये वा किसी कालमें, कभीभी नहीं होसक्ती ओर जो एकही स्वरूप हैं—व्यवहार मात्र पर्याय रूप दो नाम रखें हैं—तो, उनकी एकताका कथनही झूठ—अयोग्य—अनुचित वा असंभव है, जैसेके जल और पानीकी एकता है—एसा कथन अयोग्य है; किंतु जल और पानी एकही वस्तुके दो पर्याय नाम हैं, एसा कहना योग्य है. दो भिन्न लक्षण, वाचक नाम कहके एकता कहना झूठ वा अनुचित है. वेदांती लोक जीवको, संसारी-बद्ध, -कर्त्ता-भोक्ता-व्याप्य ओर, परिच्छिन्न मानते हैं; ओर ब्रह्मको तद्विरुद्ध (असंसारी, मुक्त, अकर्त्ता, अभोक्ता

ओर व्यापक) विशेषण लगाते हैं. (देखो द्रासुपर्णादि श्रुति)
अतः उभयका स्वरूप भिन्न सिद्ध होनेसे उभय भिन्न २ हुये.

जो यह कहोके, यद्यपि तुम्हारा कथन ठीक है, तथापि इस वचनमें गुह्य रहस्य है—जिसको अनुभव भाषाकी परिपाटिसे ब्रह्मनिष्ठ-श्रोत्रिय गुरु महात्मा लोक करके जानने योग्य है—वोह यह है:—व्यवहार मात्रमें पदका लक्ष्यार्थ रहा हुवा है.—जैसे “जलला” इस पदको श्रवण करके ‘ज’ कार ‘ल’ कार नहीं लाता वा नहीं लासक्ता, ओर लाना बनताभी नहीं; अतः भावार्थ बलसे जलपदका शक्य वा लक्ष्य (वाक्यार्थ वा लक्ष्य) जो तृषा निवारक पीनेका पदार्थ है उसको* लावेगा. क्योंकि वक्ताका अभिप्राय उस पदार्थमें है—‘ज’कार ‘ल’कार—शक्यमें नहीं. किंवा “नलिये चूते हैं” इस वाक्यका प्रचार है ओर भावार्थसे जलका चूना जान लिया जाता है. किंवा “सैधवला” इस पदको सुनके श्रोता, प्रसंगानुसार लवण वा अश्व (भोजन समय हो तो, लवण ओर हवा खाने वा लडाईका प्रसंग होतो, अश्व) लाता है. निदान व्यवहार मात्रमें शब्दका भावार्थभी होता है. इसी प्रकार “जीव—ब्रह्म एक है” “तत्त्वमसि” “अहं ब्रह्म” वाक्योंमें वाच्यार्थ ओर भावार्थ है उसको संक्षेपसे जनाते हैं:—

अंतःकरण—बुद्धि वा अविद्या विशिष्ट चेतन, अथवा आभास (ब्रह्मके आभास सहित) अंतःकरण—बुद्धि वा अविद्या विशिष्ट चेतन, अथवा अंतःकरणादि अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न चेतन, अथवा अज्ञान विशिष्ट वा अज्ञान अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न चेतन,—जीव पदका वाच्यार्थ है. सो-

* जल पद सुनतेही पूर्व परीक्षित संकेतभानसे, जल द्रव्यके शीतत्वादिका स्वभावतः स्मरण—ग्रहण होता है. लक्षणासे नहीं.

ही कर्त्ता-भोक्ता-सक्रिय कहाता है; ओर उपाधि रहित-व्यापक शुद्ध-अद्वैत चेतन, ब्रह्म पदका वाच्यार्थ है अथवा माया-अज्ञान विशिष्ट वा अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न किंवा सा-भास माया-अज्ञान विशिष्ट चेतन ईश्वर-ब्रह्म पदका वाच्यार्थ है. उक्त वाच्यार्थमें लक्षणा करें (वक्ताका भावार्थ लेवें) तो, चेतन पदार्थसे इतर अंतःकरणादि ओर उपाधि माया अज्ञानादिका त्याग करके, चेतन शुद्ध स्वरूप ब्रह्ममें तात्पर्य है. अर्थात् व्यापक चेतन एक ब्रह्म है. वही अंतःकरणादि ओर मायादिका अधिष्ठान ओर उनमें व्यापक है. वे इसके व्याप्य हैं. व्यवहार ओर उपाधि प्रसंगसे नाना नाम कल्पते हैं. इस प्रकार जीव-ब्रह्मको एकता, (दोएक, एकदो) का कथन है—उपाधि सहितसे प्रयोजन नहीं है. ओर यह तत्त्व मसि, अहंब्रह्मादि वाक्योंका रहस्य है ओर वेदका सार (वेदांत) है. (इति पूर्वपक्ष). मेरे प्यारे वेदांती भाइका उक्त कथन (भी), वाक्योंको प्रमाण माननेसेभी नहीं बनता. क्योंकि “ब्रह्मचेतन एक है ओर सजातीय-विजातीय-स्वगत भेद रहित अचल है, तदेतर अनिर्वचनीय पदार्थ अनादि सांत मिथ्या हैं;” यह आपका सिद्धांत है. जब एसा कहा-वा माना तो, “जीव ब्रह्मकी एकता” एसा कथन वा उपदेश झूठ होजायगा. क्यों के चेतन सत्य है, अंतःकरणादि मिथ्या हैं, अतः विलक्षण (मिथ्या-प्रातिभासिक) उपाधि वाले जीवकी पारमार्थिक ब्रह्मके साथ एकता कथनकी शैली, रत्न देखाके काच देने जैसा है. ब्रह्मको विजातीय भेद रहित कहना ओर फेर विजातीय मायादि मानना, आश्चर्य जनक बात है. यह मानाके सत्य परमार्थ रूप विजातीय नहीं; तथापि सजातीयसे अन्य सत्, असत्, सदासत् वि-

लक्षण वा कैसेभी हों, सर्व विजातीय कहाते हैं. अतः विजातीय पद कथन अनुचित है. जो कहो के तदंतर कुछभी नहीं, तो जो कुछ उपदेश वा कथन वा खंडन मंडन करोगे वा म-नमें अनुभवोंगे सो तमाम, व्याघात वा छल कपटका आरो-प करेगा. ओर आपकी संप्रदायका अवच्छेद होगा. सो अ-भीतक नहीं देखते; इसीसे हमारा उक्त कथन अयथार्थ नहीं, किंतु प्रत्यक्ष प्रमाण बलसे सिद्ध है.

जो कहोके स्वप्नवत् है, तो आपका सिद्धांत वा संत-व्य वा उपदेश वा अनुभवज्ञी स्वप्नवत् वा बाल कथन समा-न होगा. जैसे परिच्छिन्न-सक्रिय-परिणामो-दृष्ट पदार्थोंको "मर्वस्वत्विद् ब्रह्म" कहते हो, वा "अनादिको सांत, सादिको अनंत" मानते हो, यह स्वप्न वा अज्ञान बल नहीं तो क्या है? अतः स्वप्नवत् त्याज्य है. ओर सत्यरूप जाग्र-तमें (सत्यासत्यके निर्णयरूप अवस्थामें) आनेकी आवश्यकता है. उक्त वाक्यका जो अर्थ आप मानते हो वा वेशाही होतो, अपुक्त है. तत्त्वमस्यादि वाक्योंको प्रमाण कहके वक्ताके अ-भिप्राय उपर लक्षणा मानके जो, अर्थ किया है वोहभी, आ-पका मतोरथ सिद्ध नहीं करता; क्योंकि जैसे किसीसे पूछेंकि कहां रहते हो? तब उसने कहाकि "नारायण सरोवरमें." यहाँ नारायण नामा मनुष्यका खुदायाहवा जलपूरित जो खड़ा है, उसका नाम नारायण सरोवर है. ओर नारायण सरोवर वाक्यका गो शक्यार्थ—(वाच्य) है; परंतु जलपूरित खड्डमें मनुष्यका सर्वदा (जीवन पर्यंत) निवास असंभव है;

यह सर्व जगत् ब्रह्ममें स्थित है, ऐसा द्वैतवादी अर्थ करते हैं. यह सर्व जगत् ब्रह्म है वा यह सर्व जगत् नामरूप त्यागके सर्व ब्रह्म है, ऐसा वेदान्तों लोक [अद्वैतवादी] अर्थ करते हैं.

अतः वक्ताके कहनेका तात्पर्य यह है कि नारायण सरोवर के तीर (किनारे) में रहता हूँ. 'इस उदाहरणमें नारायण सरोवर और तीरका जो संबंध (शक्य संबंध) उसे लक्षणा कहते हैं. और नारायण सरोवर पदका (शक्य संबंधी) तीर लक्ष्य (लक्ष्यार्थ) है. इसी प्रकार तत्त्वमस्यादिमें जो लक्षणा करें तो, दोष आता है.—और आपके सिद्धांतकी हानी होती है. संशय रहित सिद्धांत नहीं होता. उसका दिग्दर्शन मात्र यह है:-

“शक्य संबंधी लक्षणा” यह आपकी रीतिसेभी लक्षणाका लक्षण है. लक्षणा करके जिसका ग्रहण होसके सो लक्ष्य (उभयके दृष्टांत ऊपर जितायें हैं). लक्षणा करनेके तीन प्रकार हैं अर्थात् लक्षणा तीन प्रकारकी है.^२

शक्यको छोडके शक्यसंबंधी लेना, जहत कहाती है; जैसेके उक्त उदाहरणमें सरोवर छोडके तीरत्व धर्मवान् स्व स्वरूप संबंधी विशिष्ट जोतीर व्यक्ति, तिस (केवल तीर) में लक्षणा है. १.

शक्यको न त्याग करके शक्य संबंधीकाभी ग्रहण करना, सो अजहत् लक्षणा है; जैसेके “दूधको कागसे रक्षाकर”. यहां दूध नाशक सर्पत्वादि धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट सर्पादिव्यक्ति (सर्प विल्ली इत्यादि-शक्य संबंधी) काभी ग्रहण है. और काक (शक्य)काभी है. २.

शक्यके एक भागको छोडके एकका ग्रहण करना, यह जहताजहत्-भाग त्याग-लक्षणा कहाती है; जैसेके पूर्व दृष्ट राज्य सामग्री विशिष्ट भरत राजाको किसीने जंगलमें विभूति लगाये हुये देखके किसीसे कहाके “यह वही है” वा

१ वाचकको लक्षणा प्रकारका बोध होजाय, इस लिये उदाहरण लिखाहै. २ ग्रंथकार वा पक्षकारोंने जो जो भेद लिखे हैं, उन सर्वका, वेदांतियोंके इन तीन प्रकारोंके अंतरगत समावेश होजाते है.

भरतसे कहा "सो तू हे." यहां पूर्व देशकाल राज्य सामग्री युक्त जो शरीररत्न धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति, सो वही वा सो पदका वाच्य-शक्य-हे. (शक्य क संबंधी नहीं). ओर वर्तमान देशकाल वनस्थ विभूति लगाये हुये जो शरीररत्न धर्मवान् स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति सो, यह वा तू पदका वाच्य-शक्य-हे. (शक्य संबंधी नहि) पूर्वोक्त वही-सो पदके शक्यका संबंधी वन विभूति आदि हैं, परंतु शरीर नहीं. ओर यह वा तू पदके शक्यके संबंधी राज्य सामग्री आदि हैं. परंतु शरीर नहीं. निदान शरीररत्न धर्मवान् स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर व्यक्ति तो, शक्यहीहे.

अब यहां जो भागत्याग करें तो, सो (वही)के वाच्यका एक भाग स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट व्यक्ति मात्रका ग्रहण हे. ओर तूके वाच्यमेंभी उसीका ग्रहण हे. अर्थात् स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शरीर मात्र लक्ष्य हे. किंवा उपर जो जीव ब्रह्मकी एकताके प्रकारमें जनाया गया हे सो, भाग त्यागका उदारण हे. ?

उक्त तीनों^२ प्रकार प्रचलित प्रसिद्ध ग्रंथ ओर वेदांति-योंके मतानुसार हैं.

१ विदित रहेके उपर जो जगति व्यक्ति विशिष्ट पद लिखे हैं वे, न्यायादि शास्त्रोंके मत वा व्यवहार दृष्टिसे विशेषतः लिखे गये हैं. ओर स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट जो वाक्य लिखा हे वोह, वाचकको यथार्थ बोध ओर व्यवहार मात्रमें उपयोगी होनेकी दृष्टिसे लिखा हे. कुछ तकरारकी दृष्टिसे नहीं लिखा हे. क्योंके शब्दकी शक्ति ओर लक्षणा वृत्ति तथा जाति व्यक्तिमें अनेक प्रकारके मतव्य-वादविवाद हैं. यहां तो, उपयोगी प्रसंगमात्र लिखा हे.

२ वाचक महाशय? आगे, दार्ष्टीत प्रसंगमेंभी कहे हुये प्रकारसे विवेक करनेका हे. ध्यानमें रहे.

अबमें (समीक्षक) आप (वेदांतियों)में यह पूछता हूँ के उक्त तत्त्वमस्यादि वाक्योंमें कौनसी लक्षणा मानते हो ?

यदि पहिला प्रकार मानते हो तो, 'जीवेश्वर एक' वा 'जीव ब्रह्म एक' इस वाक्यमें स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट चेतन ब्रह्म व्यक्ति ओर माया अविद्या तथा उसके कार्य तो, शक्यतासे अवच्छेदक हैं; अब इनको त्यागके कौनसे शक्य संबंधीका ग्रहण करें. आपकी रीतिसे तो, शून्य वा अभावसे इतर, अन्य कुछ ग्रहण करने योग्य नहीं ठेरता. अतः शक्य संबंधी अत्यंताभाव-शून्यके ग्रहण होनेसे स्व सिद्धांत, वक्ता का अभिप्राय त्याग ओर एकताका अभाव है; एसा सिद्ध होगा. किंवा, आभासवाद मानने पर, चिदाभास^१ जडका ग्रहण होगा. अथवा तो, जड चेतनके संबंध वा भेदका ग्रहण होगा; परंतु जीव ब्रह्मकी एकता--(चेतन भाग) ग्रहण नहीं होगी.

तथाही उक्त प्रकारके ग्रहणसे जहां तत्त्वमस्यादि वाक्य हैं उसके पूर्व प्रसंगसे विरुद्ध अर्थ वा प्रसंग संगति त्याग दोष होगा. परस्पर महा वाक्योंका समान अर्थ नहीं होसकेगा. ओर संबंध वा भेद वा उभयके मानने वा ग्रहणसे अनवस्था दोष-आवेगा. ओर संबंध भेदको अनंत मानना पढनेसे तथा उनके संबंधोकोभी अनंत मानना होनेसे अद्वैत मतका त्याग होजायगा. इत्यादि स्पष्ट दोष हैं.^२

१ वेदांत पक्षमें चेतन, माया, जीव, ईश्वर, जड चेतनका भेद, जड चेतनका संबंध यह षड वस्तु अनादि ओर इनमेंसे चेतन इतर, पांचों सांत मानी हैं. कोइ पक्षकार चिदाभासकोभी मानता है. एतद्दृष्टि माया चेतनसे, इतर-आभास, संबंध ओर भेद को शक्य संबंधी मानके ग्रहण करनेमें विकल्प किये हैं.

२ वेदांतीभाइ महा वाक्योंमें जहत ओर अजहत लक्षणाका

जो दूसरा प्रकार लेंगे, तोभी, स्वस्वरूप विशिष्ट चेतन व्यक्ति तथा माया और उसके कार्य अविद्या अंतःकरणादि में इतर अन्य वस्तुका आपके मतमें अभाव है और वेतो यहाँ शक्य हैं; तब शक्य संबंधी कौन वस्तु लगे? जो कुछ लगे तो, शक्य चेतन सकार्य माया-अविद्या-यहदो-शक्य और तीसरा शक्य संबंधी अभाव-शून्य-इन तीनोंके ग्रहण होने-में जीव ब्रह्मको एकताका अभाव है (सोतू अभावरूप वा सांतूका अभाव है), एमा परिणाम निकलेगा.

किंवा "सांतू है और नहीं" (जीव ब्रह्म है और नहीं) एमा, पुनः तकरारी और स्व विरुद्ध पक्ष स्वीकार होनेसे स्वपक्ष त्याग होगा. और अनवस्था आवेगी. कुछ निर्णय फल नहीं निकलेगा. किंवा स्वपक्ष विरुद्ध असंभव चिदाभास जडका ग्रहण होनेसे, यह परिणाम निकलेगा के, सो [चेतन व्यापक, शुद्ध, सर्वज्ञ, माया विशिष्ट चिदाभास व्यक्ति है] और तू [चेतन अल्पज्ञ कर्ता भोक्ता परिच्छिन्नादि विशेषणवान अविद्या-अंतःकरण-विशिष्ट चिदाभास व्यक्ति है], उभय एक हैं; एसे विरोधी सिद्धांतका ग्रहण होजायगा. किंवा आभासके संबंधको वा जड चेतनके संबंधको शक्य संबंधी मानके ग्रहण करें तो, सो (पूर्वोक्त शक्य) तू (पूर्वोक्त शक्य) आभासवाला है वा उभय संबंधी है.--ओर जो जड चेतनके अनादि भेदको शक्य संबंधी मानके लेंगे तो, सो (पूर्वोक्त शक्य) तू (पूर्वोक्त शक्य) भेदवाला है. अर्थात् जीव-उपयोग नहीं स्थापकारते हैं. किंतु दोष सिद्ध करते हैं ओर तदंतर किसी पक्षकारने मानी है तो, उसका बेही भाइ खंडन कर डालते हैं; इमार्थमें यहाँभी उक्त दोष उद्देश मात्र जनाये हैं. अन्य दोषोंका विस्तार नहीं लिखा.

व ईश्वर भिन्न है—सो तू भेदवाला है. एसा सिद्ध हो जायगा. परंतु जीव ब्रह्मको एकता, सिद्ध नहीं होगी. तथा उक्त प्रकारके ग्रहणसे जहां यह वाक्य है उसके पूर्व प्रसंगसे विरुद्ध अर्थ वा प्रसंग संगति त्याग दोष होगा. महा वाक्योंका परस्पर समान अर्थ न होसकेगा, संबंध, भेद इन उभय पद करके अनवस्था दोष आवेगा. अद्वैतका त्याग होगा-इत्यादि दोष हैं

जो तीसरा प्रकार लेवें तहां, स्वस्वरूप संबंध विशिष्ट शुद्ध चेतन ब्रह्मनामा व्यक्ति—स्वकार्य और अंतःकरण अल्पज्ञता सर्वज्ञतादि सहित माया—अविद्या—जीव ईश्वर यह सर्वतो “जीव ईश्वर एक” इस वाक्यके वाच्यार्थ—शक्यार्थ हैं. और जो “जीव ब्रह्म एक है” एसा मानके सो (शुद्ध चेतन) तू (अंतःकरणादि विशिष्ट पूर्वोक्त जीव) मानके ‘सो’का वाच्यमात्र और ‘तू’का लक्ष्य चेतनमात्र लेवें तो, भागत्याग लक्षणा उभय पदमें नही होगी; किंतु एक पदमें शक्यार्थ और दूसरेमें भागत्यागसे लक्ष्यार्थ लेना पडेगा. सो, प्रसंगमें अनुचित है. क्योंकि प्रसंगवशात् सो पदका वाच्य ऐश्वर्यवान सगुण परमेश्वर है. और अद्वैत शुद्ध चेतन तो गुण रहित निर्गुण है; अतः “जीवेश्वर एक है” एसाही वाक्य ठीक है. तथा जहां जीव ब्रह्म एक है वहांभी “ब्रह्म ईश्वर वाची पर्याय शब्द हैं” एसा समझनेसे निर्वाह होता है; एसा प्रसंगवशात् मानना पडता है. अतः पूर्वोक्त ब्रह्म व्यक्त्यादि तत्त्वं के शक्य हैं. अब विचारना चाहिये के लक्षणाका “शक्य संबंध” लक्षण मानें तो, पूर्वोक्त शक्यके संबंधी अन्य तो ज्ञात नहीं होते, किंतु वेदांती लोक ब्रह्म, माया—(अज्ञान), इनका संबंध, जड चेतनका भेद, ईश्वर और जीव यह ६ वस्तु अनादि

मानके ब्रह्मेतर पांच, सात मानते हैं और एकपक्ष लेके चिदाभास ओर, मान लिया जावे तथा इनसे अन्य शून्य वा अभावभी कहदें तो, पूर्वोक्त शक्यके संबंधी आभासादिका ग्रहण करसकें; परंतु पूर्वोक्त जहत ओर अजहत लक्षणा वा ले दोष प्राप्त होंगे. तथाही शक्यके एकभाग त्याग ग्रहण विना, जहत वा अजहत लक्षणामें व्याप्ति होगी, भागत्यागके स्वरूपका निर्वाह नहीं होगा; अतः उक्त लक्षण मानके भाग त्याग लक्षणाका अभाव होजानेसे, तत्त्वमस्यादि वाक्योंमें भागत्याग करना सदोष लक्षणा है. ओर लक्ष्यमें प्रवृत्ति नहीं होगी, ओर जो भागत्याग लक्षणा मान लोगे तो, लक्षणकी अव्याप्तिसे पूर्वोक्त उभय लक्षणाका बाध होजायगा. क्योंकि शक्य संबंधीका ग्रहण नहीं वा शक्य मात्रका त्याग नहीं; किंतु शक्यकेही एक भागका त्याग एक भागका ग्रहण, भागत्याग लक्षणा है; सो पूर्वोक्त उभय लक्षणामें लक्षण नहीं जाते; अतः परस्पर विरोध आजाने कर, लक्षणाका अवच्छेद होनेसे, तत्त्वमस्यादिका वोह अर्थ के जो वेदांती लोक करते हैं सो, नहीं होगा.

जो यह कहो के “चेतन, माया, और इनका संबंध तीनों मिलके ईश्वर, ‘तत्’ पदका शक्य ओर अविद्या, चेतन ओर इनका संबंध मिलके त्वं पदका शक्य हो, परंतु चेतनका स्व स्वरूपमें तादात्म्य संबंध है, तिस विशिष्टको शक्य संबंधी लक्ष्य समझो, मायादि विशिष्टको शक्य समझ लेना; इस रीतिसे लक्षणाके लक्षण ओर भागत्याग लक्षणाका बाध नहीं होता.” यह कथनभी अयुक्त है; क्योंकि जो, पदका शक्य होता है सो, स्व स्वरूप संबंध विशिष्टही होता है, स्व स्वरूपको त्यागके होवे नहीं. जैसेके तीरादि स्व स्वरूप सं-

बंध छोड़के निवासके हेतु नहीं होते, काकादि स्व स्वरूप संबंध छोड़के दुग्ध घातक नहीं होते, और शरीर स्व स्वरूप संबंधको छोड़के विषय नहीं होता. वसही चेतन पदार्थभी स्व स्वरूप संबंध विशिष्ट विना, वाच्य वा लक्ष्य नहीं होस-
 क्ता. यहां अभिप्राय यह है के स्वस्वरूपका स्वस्वरूप साथ तादात्म्यादि संबंध, समझाने वास्ते कल्पे जाते हैं. स्व, स्वरूप, और स्व स्वरूप तादात्म्य संबंध-यह तीनों कुछ भिन्न भिन्न वस्तु नहीं हैं. जो मान लोगे तो, स्वपक्षका त्याग हो-
 गा; क्योंकि ब्रह्म स्व स्वरूपसे कभी तादात्म्य विनाका नहीं होनेसे, ब्रह्म, उसका स्वरूप, और तादात्म्य संबंध—यह ती-
 न पदार्थ अनादि अनंत माननेसे द्वैतापत्ति होजायगी. पुनः स्वरूप संबंधका संबंध मात्रा पड़ेगा. उससे अनवस्था और अव्यवस्था होगी.

जो कदाचित् चेतन व्यक्ति ओर तिसकी जाति, दोनों मानके पूर्वोक्त शक्य गत शक्य संबंधी (चेतन, माया, चेतनत्व, मायात्व) व्यक्ति वा जातिमेंसे, एकका ग्रहण अन्यका त्याग करके भागत्यागका निर्वाह करोगे तो, स्व सिद्धांतका त्याग होगा, क्योंकि वेदांत पक्षमें ब्रह्म चेतनको जाति(धर्म)रहित व्यक्ति मात्र माना है, जो जाति मानें तो, द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि जाति, व्यक्ति विना, नहीं रहती; अतः जाति व्यक्ति—यह दो-
 पदार्थ नित्य माननेसे द्वैत सिद्ध होगा; शुद्ध ब्रह्म धर्मवान् ठेरेगा; गा; तथा एक धर्मवाली अनेक व्यक्ति हों, तब जातिकी सिद्धि होती हैं; इसलिये अनेक चेतन, ब्रह्म वा ईश्वर मानने पड़ेंगे. ओर व्यवहार बुद्धिसे इतर, जाति अलीक पदार्थ है उसकोभी मानना पड़ेगा.

जो यह कहो के जैसे “सधवला” इस प्रसंगमें सैधव प-

दके दो शक्योंमेंसे, एकको शक्य और दूसरेको उसका संबन्धी मानके लक्षणा करसकते हैं, वैसेही 'तत्'के वाच्य-शक्य—चेतन-माया-इन दोनोंमेंसे माया शक्य और तत्संबन्धी चेतन लक्ष्य लेनेसे लक्षणाके लक्षणमें दोष नहीं आया. ओर भागत्याग लक्षणाभी बन गई." आपका यह कथनभी समीचीन नहीं; क्योंकिके सैधव पदके दो वाच्य-शक्य—हैं. जिस कालमें सैधव पदका कथन हुवा उस समय, किसको शक्य ओर किसको शक्य संबंधा मानें? तब यही उत्तर बन आता है. के तात्पर्यानुपपत्तिही हेतु नहीं किंतु, प्रसंग वश ओर वक्ताके अभिप्रायको लेके अनेक अर्थोंमेंसे किसी एक शक्य-लक्ष्यका ग्रहण है. वहां केवल एक हेतु नहीं, किंतु तीन वा दोनों होंगे; क्योंकिके जैसे विवाह कालमें "राम सत्य है" एसा कोई कहे तो, यह वाक्य मुरदेके लेजाने समय बोलनेकी रूढी होनेसे शोक-अमंगलकालमें प्रयोग होता है. ओर वहां तो, मंगलकार्य है; अतः प्रसंगवशात् ईश्वर स्तुतिमें लिया जाता है. ओर वही वक्ताका अभिप्राय होने योग्य है. कदाचित् वक्ताका अभिप्राय अमंगल रूप ह्योवे तो, मनमुखी वा ऐच्छ कहोनेसे अमान्य है. जैसेके भोजन कालमें सैधव पदका अश्व लानेका अर्थ कहे सो, अमान्य है. उभय प्रसंगमेंतात्पर्यानुपपत्तिही लक्षणाका बीज नहीं है. अतः जहां, एक पदके अनेक शक्य-वाच्य—हैं वहां, प्रसंगवशात् ओर वक्ताके अभिप्रायको लेके जो अर्थ लिया जाता है सो शक्य है, वहां लक्षणा नहीं है. श्रवण कालमें श्रोता किसको शक्य माने, यह निर्णय नहीं होता; अतः तत्संबन्धोका निश्चय नहीं होता. ओर जब वक्ताके अभिप्राय ओर प्रसंग ऊपर बलदेताहै तब, जो ग्रहण होने योग्य हैसोही, उपस्थित होता है.—अन्य

अथोंके त्याग ग्रहणका प्रयोजन नहीं रहना. और तत्त्वमसि वादि वाक्य प्रसंगमें तो, यह दृष्टांत ही लागू नहीं पड़ता, क्य के तत्-त्वं-अहं, यह सर्व नाम हैं-प्रसंगवशात् पूर्वोक्त परमेश्वरका वाचकही 'तत्' है. आपके मतव्यवत् केवल चेतन व केवल मायाका वाचक नहीं है, किंतु 'तत्' का शक्य माया विशिष्ट ईश्वर है. वैसेही त्वं पदका शक्य अंतःकरणादि विशिष्ट चेतन है. अतः मायाको शक्यमानके तत्संबंधी एक शक्य चेतनका ग्रहण और एकका त्याग उक्त प्रकारसे नहीं हो सकता

जो यह कहो के तत्के शक्यका संबंधी जीव (त्वंका शक्य वा लक्ष्य) और त्वंके शक्यका संबंधी ईश्वर-ब्रह्म (तत्के शक्य वा लक्ष्य) है; अतः उसका ग्रहण करनेसे तत्त्वमसि वाक्यमें लक्षणा हो जाती है. सो जीव संयुक्त नहीं; क्योंकि तत्के शक्यका संबंधी, चेतन रहित जीवांश (अंतःकरण, अविद्या और तत्कार्य अल्पज्ञतादि) है. कारणके जो, चेतन त्वं पदका शक्य है सोही, तत्का शक्य मानते हो. वैसेही त्वंके शक्यका संबंधी चेतन भाग रहित ईश्वरांश (माया अज्ञानादि, तत्कार्य सर्वज्ञतादि) है; क्योंकि जो चेतन तत् पदका शक्य है, सोही त्वंका शक्य मानते हो; अतः वाक्यका लक्ष्यार्थ यह हुवा के माया अंतःकरण एक है. इस रीतिसे चेतनका ग्रहण नहीं होसकता, कारणके एकहे और उभय पदका शक्य है. शक्य संबंधी नहीं. यदि तत् पदका चेतन और त्वं पदका चेतन स्वरूपसे भिन्नभी हों तो, 'उभय चेतन एक हैं' ऐसा कहेना व्याघात है. निदान उभय चेतन (सो चेतन तुं चेतन) में, चेतनता मात्र समान है (व्यापक और परिच्छिन्नताका यहां प्रसंग नहीं), ऐसा भावार्थ लेसकते हैं, सोतां, आपके सिद्धांत वा मनोरथके विरुद्ध होगा.

इसी प्रकार लक्षणा प्रसंगमें अनेक रीति वा कल्पना[†] हैं. व्यर्थ और अयुक्त जानके नहीं लिखते.

जो कहो कि “बोध्य संबंधो लक्षणा” यह लक्षणाका लक्षण है; तो रामानुजादिने जो द्वैतार्थ किये हैं और अन्य श्रुतियोंके अनुकूल होसकतेभी हैं, उन श्रुतियोंके अनुकूल बोध्य कहोने योग्य हैं, वेभी ठीक मानने पढ़ेंगे, क्योंकि बोधक उद्दालक ऋषि किंवा छांदोग्य और बृहदारण्यककर्त्ता तो, विद्यमान नहीं हैं, यदि होते तो, उनसे पूछ लेते. और प्रसंग संगति और शब्दका आधार लेके अर्थ करते हैं तो, अनेकार्थको अवकाश मिलता है. और विवादित तथा संशयात्मक विषय रहता है. अतः ऐसे विवादित वाक्यके आधारको सा-

† तत् (पूर्वोक्त सर्वज्ञ विभु चेतन ईश्वर) संबन्धी (ईश्वरका व्याप्य, दास-आज्ञा उठाने योग्य होनेसे जीव, उसका संबन्धी है) तू (अल्पज्ञ, परिच्छिन्न चेतन वा जड जीव) है, हे श्वेत केतु ? इत्यादि प्रकार हैं. और अनेक शंका समाधान हैं.

“उद्दालक श्वेतकेत्वादि, कोई जीव विशेष नहीं हुये, किंतु लोकोंके समझाने वास्ते कल्पित कथा है, अतएव अर्थमें लक्षणा वगैरेका उपयोग नहीं, एकता मान लो.” ऐसा कोई कहे तो, उसको इतना उत्तर देना बस है कि, उपनिषद् कर्त्ता (ईश्वर वा मह ऋषि) असत्यवादी ठेरे, उनका लेख प्रमाण नहीं होसकता, इसलिये उनके वाक्यके शक्य वा लक्ष्यार्थ, ऊभय त्याज्य. किंवा कोन जाने उक्त उपदेशमें उनकी क्या कल्पना-अर्थ अभिप्राय होगा ? अतएव उनके लेखाधार मात्रपर निर्णय नहीं होसकता;

* क्योंकि ‘शक्य संबंध,’ लक्षणाका लक्षण कहे तो, शक्यका शक्तिके साथ जो संबंधहे उसका ओर तत् संबन्धी शक्ति-पदका ग्रहण होजाताहे, इत्यादि (शब्दोंकी) तकरारहै.

क्षीसे जीव ब्रह्मका एकता नहीं मानो जासकती. इससे इतर जो, युक्ति प्रमाण सृष्टि नियमको सहन करसके एसा, प्रबल पुरावा होना चाहिये.

जो एसा कहोकि "लक्षणाके लक्षण माननेकी आवश्यकता नहीं; किंतु पदके भावार्थ लेनेके पूर्वोक्त तीन प्रकार हैं, इतना माननाहो बस हे.—एसा मानके जो भाग त्याग हो के लक्ष्य (चेतन मात्र) हो सो, मान लो." आपका यह कथन घड़ी वास्ते मान लेवें तोभी, अन्य अनेक दोष आवेंगे. जैसेकि प्रत्येक के मनमुखो अर्थको अवसर मिलेगा (परसहो मायादिके ग्रहणकी रीति कह आये हैं) १. रामानुजादिकोंके अर्थ खंडन करनेको असमर्थ रहोगे. २. नाना चेतन मानने पड़ेंगे ३. प्रसंगवशात् दो तीन अर्थ वा लक्ष्यार्थ होजानेसे संशय उत्पन्न होके महावाक्य त्याज्य, वा आधार योग्य नहीं होगा ४. अथवा उसके निर्णयार्थ युक्ति, अन्य प्रमाण तथा सृष्टि नियमादिकी आवश्यकता होगी, तो आपके मनोरथका बाध हो जायगा. ओर आपकी मानो हुई लक्षणा वा लक्ष्यार्थसे निर्वाह नहीं होगा ५. उपदेशक मिथ्या बोधक ओर श्रोता मिथ्या ग्राहक ठेरेंगे; क्योंकि " हे श्वेतकेतु सो तू हे " इसका यही परिणाम, निकलताहेकि श्वेतकेतु नामाव्यक्ति व्यापक चेतन हे; सो यह कथन मिथ्या हे. कारणके व्यापक चेतनका नाम शक्ति वा लक्षणासे श्वेतकेतु सिद्ध नहीं होता, किंतु शरीर विशिष्टजीव (वा जीव चेतन) का नाम हे, वा जो श्रोता हे वा शिष्य हे, उस व्यक्तिका नाम हे. अतः हे श्वेतकेतु, 'तु व्यापक चेतन हे वा ईश्वर हे,' यह उभय लक्ष्य, मिथ्या ग्रहण कराना वा करना हे. क्योंकि ब्रह्मको तो, उपदेश नहीं बनता, तब उक्त भाग त्यागसेभी किसको बोध

“शक्य संबंध लक्षणा,” इस पूर्वोक्त लक्षणमें “शक्य संबंध” तो वाच्य है और “लक्ष्य (पदके शक्यका संबंधी—पदका परंपरा संबंधी—वक्ताके तात्पर्यका विषय—इष्ट-श्रोता और प्रसंगको इष्ट) शक्यका परंपरा संबंध मात्र है,” यह लक्षण, भाग-त्याग-प्रकारसे लिया गया है. अर्थात् उक्त संबंध मात्र लक्षित है. शक्य और पदका जो संबंध वा अन्य संबंधका यहां ग्रहण नहीं है. प्रसंगके अनुकूल, वक्ता के तात्पर्यका विषय,—एसा जो शक्य संबंधी—उसे लक्षित कहते हैं. अतः विरोध नहीं.

तदुपरांत जो अन्य लक्षण मानें और तत्कार लें तोभी प्रसंगका बाधक नहीं होता. यथा:—

शक्यके संबंधके साक्षात् और परंपरा, यह दो भेद हैं. केवल लक्षणा—शक्यका जहां साक्षात् संबंध होवे सो, केवल लक्षणा. यथा—गंगा-पदके शक्य प्रवाह और तीरका साक्षात् संबंध है. वा उक्त महावाक्योंमें है. एसे प्रसंगमें केवल लक्षणा. लक्षित लक्षणा—शक्यका लक्ष्यके साथ परंपरा संबंध होवे सो लक्षित लक्षणा. यथा नोकरकी तरफ देखके ध्वजापद कहनेसे ध्वजा चढाना, स्टीमर आइ, दरवाजा खोलना,” इत्यादि ध्वजाद्वारा बोधता है. और जहां द्विरेफका प्रयोग है वहां ‘भ्रमर’ पदद्वारा ‘भंवरे’ पक्षी व्याक्तिका ग्रहण केवल लक्षणासे होता है, क्योंकि लक्षणावृत्तिसे प्रतीत, एसा जो कोई तिसकी लक्षणा सो लक्षित लक्षणा है. अतः प्रसंगमें लक्ष्य और लक्षितका अर्थ देखनेसे यह केवल लक्षणा हो जाती है. किंवा “शक्य संबंधी द्वारा लक्षणा” अर्थात् शक्य (का संबंधी जो उस) का संबंध सो लक्षित लक्षणा. यथा द्विरेफ शक्य संबंधी भ्रमरपद तिससे “भंवरे” पक्षीका ग्रहण. अथवा शक्यका जो संबंधी है—अर्थात् लक्ष्य, उसका संबंध सो लक्षित लक्षणा—जैसे महावाक्योंमें कल्पनासे संभवे है.

किंवा “लक्षणवाली लक्षणा” अर्थात् लक्षणाका असाध धर्म जो शक्य संबंधत्व, तिसवाली अर्थात् शक्य संबंध, सो लक्षणी इसी प्रकार भावार्थ-तात्पर्य ग्रहणमें व्यंजना, गौणी—इत्ये कितनेक प्रकार माने जाते हैं.—ओर उनमें पक्षारोंकी बारीक तारें हैं. प्रसंगमें व्यर्थ जानके नहीं लिखी.

निदान किसी प्रकारसेभी अपने अनुकूल लक्षण वा करो, परंतु प्रासंगिक शक्यार्थमें लक्षणा प्रकार (जहत्, अजन्म भागत्याग वा अन्य) का ग्रहण ओर वक्ताका रहस्य, उदात्तक, मदेवादि वक्ता किंवा छांदोग्य, बृहदारण्यकादिके कर्त्तासे पूछे कि संशय—विवादका पर्यवसान नहीं आसकता. ओर जो कदाचित् वेदांतीयोंकी कल्पना समान एकताको लक्ष्य बतावें तो, पूर्वोक्त युक्ति—निर्णय ओर सृष्टिनियम तथा परीक्षापर ध्यान देकर ग्रहण करना योग्य है. केवल उनके वा अर्थकारोंके कथन में किंवा शक्ति वृत्ति वा लक्षणावृत्तिमें पडके व्यर्थ समय गुमाना नुचित—हेय है.

विचारोः—वक्ता अपने कहे हुये वाक्य भावार्थको सयुक्त रीक्षा सिद्ध करानेके लिये जोरखमी—जवाबदार है. वक्ता त्रिद्वि नहीं होय तो, उसके वाक्य वा भावार्थको यथार्थ माननेवाला स सिद्ध करनेका जवाबदार है. निदान जवाबदार विना, शब्द—वा मात्र प्रमाणका काम नहीं देता. तद्द्वार कहा वा लिखाहुवा मात्र प्रमाणही माना जाय, एसा नियम नहीं होसकता. अतः शब्द प्रमाण प्रमाण नहीं.

होगा? जिसको बोध होता है सो, व्यापक चेतन नहीं है; अतः मिथ्या प्रलाप हुआ. कदाचित् श्वेतकेतुका अर्थ ब्रह्म-व्यक्तिमें लगावें तो, क्यातो पूर्वोक्त द्वैतवादोके अर्थ (हे ईश्वर, सो अद्वितीय तूही है, तेरे समान अन्य नहीं. इ.) स्वीकारने होंगे. अथवा तो, ब्रह्म उपदेश योग्य न होनेसे मिथ्याव्यर्थ विलाप मानना पड़ेगा. हां “ सो (पूर्वोक्त ईश्वर वां ब्रह्म-चेतन) तेरा-(श्वेत केतुका) आत्मा है, हे श्वेत केतु.” एसा उपदेश करता वा एसा उसका अभिप्राय होतो, ईश्वर जीव वादीको संमत होता ओर संशय नहोता. कुछ युक्ति प्रमाणको सहारतां. सो तो आप नहीं मानते; अतएव पूर्व दोषकाभी बाध नहीं होता. ६. पूर्वोक्त ओर वक्ष्यमाण युक्तिसे विरुद्ध है. ७. तदुपरांत जो आग्रहही हो तो, जीव ब्रह्मकी एकताके विरुद्ध, जो जो ईस ग्रंथ विषे लिखा है, उसपर दृष्टि डालके उद्दालक वामदेवादि वा छांदोग्य, बृहदारण्यकके कर्त्ता पास जाके उनके वाक्यार्थ ओर लक्ष्यार्थका निर्णय, अनुभव भाषाकी परिपाटी द्वारा उनसेकरो; जबतक, एसा न होग (उन पास नहीं जाआगे) वहांतक “ हम कहते हैं सोहो उन (उद्दालकादि) का अभिप्राय है ” इस हठको रहने दीजिये*

[शब्दवृत्ति]पक्षरहितहोके विचारिये:—शब्द-वर्ण-अक्षर-पद-प्रकृति-प्रत्यय-अव्यय.)में स्वाभावतः, स्वतः कोई एसी योग्यता-सामर्थ वा शक्ति नहीं है किं, वोह स्वयं अर्थको जनावे; जो एसा होता तो, ‘हुररे’ पदसे आर्य लोकको अपनी निंदा

* लक्षणा संबंधी विशेष खंडन मंडन देखना होतो, “वृत्ति-प्रभाकर केतु” नाम ग्रंथमे लिखा है, वहां देख लेना चाहिये. यहां तो, साधारण जिज्ञासुओंकी दृष्टि लेके, सामान्यतः संक्षेपमें दिग्दर्शन मात्र जनाया है.

ओर यूरोपियनको अपने 'धन्यवाद'का बोध नहाहोता। किंवा, राम पदसे मुसलमानोंको "अनुचर" ओर आयोंको 'ईश्वर'का बोध नहोता। इसी प्रकार अग्नि, घट, वेद, दे-वादि तमाम शब्दोंमें कल्पना करलेना उचित हे। ओर श-ब्दमें किसी अन्यकी शक्ति हे, एसा मानें; तहां तो जो एक ईश्वरकी स्वीकारें वा उस अद्वितीयका संकल्प मानें तब तो, अ-मुक एक (अग्निआदि) पदसे सर्वको समान—वेसाही बोध हो-ना चाहिये—विपरीत वा तेदतर अर्थका ज्ञान नहीं होना चा-हिये। परंतु एसा नहीं होता। अतःईश्वरकी शक्ति पदमें नहीं हे। तथाहि शक्ति, स्वशक्तियान्से भिन्न—अतरिक्त देशमें नहीं होती,—दूमरेमें नहीं जाती, यह नियम हे; इस लिये ई-श्वर वा मनुष्यकी शक्तिभी शब्दमें नहीं हे। ओर जो, शब्द सुन्नेसे मन, श्रोत्रद्वारा खिंचता हे, उसका कारण यह हे कि शब्द विषय हे, उसके सुन्नेकी योग्यता, मन श्रोत्रमें हे। अ-र्थात् उसको विषय करे। ओर शब्द ध्वनिरूप विषय हो, इतना दोनोंमें नैसर्गिक योग्यता संबंध हे, एसा (अन्य स्प-र्शादि विषयवत्) सर्व मनुष्योंमें देखते हैं। परंतु अमुक शब्द (पद) सुनके अमुक अर्थका स्वाभावतः बोध हो, एसी नैस-र्गिक पद्धति नहीं हे.—अर्थात् शब्द ओर अर्थका, स्वाभाविक कोई संबंध विशेष (वाचक वाच्य, भेदाभेद, स्मार्य स्मार्क, अनिर्वचनीय, तादात्म्यादि), नहीं हे। जो एसा होता तो, पूर्व प्रकारवत् सर्वको समान बोध होता, वा अन्यथा नहोता; परंतु एसा नहीं देखते। जब यूं हे तो, घटादि पदसे कलशा-दि अर्थका स्मरण—भान, क्या होता हे? उनमें क्या कारण हे? तहां, जैसे आगबोट बंदरको लाल, पीलो ध्वजा ओर रेल्वे (अगनगाडी) के स्टेशनकी झंडी, घंटी वगैरेसे, मनुष्यों

ने संकेत बना रखे हैं, वे मंडली विशेषमें चलने-अभ्यासित होनेसे अर्थके सूचक माने जाते हैं. किंवा, गायन-संगीत विद्यामें जैसे कंठ, तार, तालादि पर शब्दकी कल्पित रचना करके कल्पित गत, वजन, ताल, स्वर, रंगत मानके स्व कल्पित रागरागनीसे मनमें आनंदित होते हैं—मंडली विशेष में वे कल्पित संकेत फलके अभ्यास होगया हे, वेसेही ध्वनिरूप शब्द, कुदरती पदार्थ हे, उसके कंठताल्लादिसे भिन्न प्रकारकी ध्वनि (मंद, उच्च, मधुर, तीक्ष्ण, पोली, चोड़ी, लंबी, -ह्रस्व, दीर्घ, हलकी, भारी वगरे भेदवाली स्वाभाविक, नियमसे निकलती हे, उनको स्वाभावतः अनुभवके शब्द ओर अपनी स्वाभाविक योग्यतासे, उपयागार्थ अकारादि वर्ण उनके नाम कल्पे. उनको मिलाके अर्थ सूचक पद वगरे संकेत बनालिये* (जैसेकि बंदर, हजारदास्तानादि पशु पक्षीमेंभी उनउनके संकेत हैं) वे, संकेत मंडली विशेषमें एकत्र हूये प्रवर्त्त होजानेसे बहोतों को, अभ्यासरूप होगये. जिस जिस मंडलीमें, जैसा जैसा शब्द-पद संकेत प्रवृत्त हैं, उसउस मंडलीमें उस नियतपदसे उसउस अर्थका ज्ञान होताहे. —दूसरे पद से नहीं. इस प्रकार शब्दमें अर्थ जनानेकी शक्ति नहीं है; किंतु संकेतभान (जिस अर्थ-द्रव्य गुणादि-सूचक जो शब्द संकेत (ध्वनि वर्णाकृति) बनाया, सो अमुक अर्थका सूचक हे, एसा जो मनुष्य-कल्पक, श्रोताकी बुद्धिमें संकेत भान सो) शब्द वृत्ति†-शब्द शक्ति कहीजाती हे. ओर उसभान तथा

* शब्दकी शक्ति वृत्ति, लक्षणा वृत्ति ओर स्वरूपका, तत्व दर्शन' नाम ग्रंथमें विस्तार हे, वहां देख लेना. † पहिले २ के से बने वा बनाये गये, इत्यादि रीति तत्वदर्शनमें लिखी हे. यहां विशेष उपयोगी न जानके सक्षेपसे नाम मात्र वर्णन किया हे.

अभ्यासके कारण, उस पद उस अर्थका (कल्पित) वाच्य वाचक भाव (इत्यादि) संबंध मान लिया—व्यवहार अर्थ कल्प लिया. वस्तुतः वेसा नहीं. द्रव्य वाचक पदसे उसके गुण कर्म जातिका ग्रहण वा गुणादिके वाचक पदोंका जो बोध होता है, सो संकेत भान होने काल समान, यथा अभ्यास बलसे स्वाभावतः होता है. लक्षणासे नहीं. इसी प्रकार शब्दकी लक्षणवृत्ति-भावार्थमें जान लेना चाहिये. आद्य संकेतभान होने कालमें वा उसके उत्तर नाना व्यवहार विषय होने करके यथा अभ्यास, त्याग-ग्रहण वा बोध होता है. (व्यवहारमेंभी उन संकेतोंका, अर्थकी यथार्थ अयथार्थता पर आधार है, नकि शब्द मात्र पर). (शं.) जो शब्दमें अपनी शक्ति नहोती तो, तिस करके 'रस' उत्पन्न नहीं होता. वारस नहीं आता. (उ.) जहां शब्द (राग, कविता वगैरे) श्रवण मननसे शृंगार, वीर, शांत, अद्भुतादि रस उत्पन्न होते हैं—वहां, पूर्वाभ्यासित संस्कार वाले स्थूल सूक्ष्म शरीरका उसको देशकाल स्थितिविशिष्ट योग्यता *(रसपात्र) अनुसार, प्रकार *विशेष *उद्भव प्रकार पाता है—जिसे 'रस' कहते हैं. उस उद्भव प्रकारमें संकेत भान (भी) *निमित्त है. जो शब्द मात्रमें रसोत्पादक शक्ति होती तो, युरोपियन वा जंगली वा अनपठ मनुष्यमेंभी, हिंदी कविता वा गायनसे रस उत्पन्न होता. परंतु ऐसा नहीं होता है. किंवा अनपठ पुरुषको, लडाई देखके वीररस उत्पन्न नहीं होता; परंतु होता है. किंवा बदनस्थ बाल ब्रह्मचारी गुवा पुरुषको शृंगार-छंद सुनके शृंगार रस उत्पन्न होता; परंतु ऐसा नहीं होता. इत्यादि बहोत कुछ भेद हैं. अप्रासंगिक विषय जानके विस्तार नहीं करते—उपराम होते हैं.

रस, रसपात्र, उद्दीपनादिका स्वरूप, लक्षण भावप्रकाशादि

इस प्रसंगके लिखनेका प्रयोजन यह है कि जो, शब्दमें-
 अर्थ जनानेको स्वाभावतः शक्ति होती ओर उसका उपयोग
 मनुष्य स्वेच्छानुसार वा अन्यथा न करसकता—किंतु उस सा-
 मर्थ्यके नियमसे भिन्न नहीं लेसकता—सत्यका असत्यमें अस-
 त्यका सत्यमें वा अन्यथा उपयोग न लेसकता; तब तो, श-
 ब्दमें स्वतः प्रमाणता मानलीजाती; परंतु ऐसा नहीं होता
 है; इसलिये शब्द स्वतः प्रमाण नहीं होसकता. ओर जो
 शब्दमें ईश्वरका सामर्थ्य वा संकल्प होता तबभी, पूर्व प्रका-
 रवत् होना चाहिये था—अन्यथा नहीं होता, परंतु ऐसा नहीं
 है, यह प्रसिद्ध बात है—एकही शब्दके—एक मन, एक घर,
 एक राज, एक देश, एक जाति ओर नाना देश, नाना मं-
 डली, नाना कालमें भिन्न २ अर्थ ओर भाव हुये, हैं—देखते
 हैं; इस लिये उसको प्रमाणता, अप्रमाणता, मनुष्य (वा क-
 ल्पक जीव) के ज्ञान ओर उपयोग पर है. निदान शब्द
 स्वतः प्रमाण नहीं.

शब्द, अणु है, विभू है वा मध्यम? इसके निर्णय कर-
 ने समय, शब्द एक व्यापक वस्तु हो, ऐसा सिद्ध नहीं होता.
 किंतु न्यूनाधिक ध्वनि होने, विशेष मनुष्य बोलनेसे पद स-
 मझमें न आने ओर शब्दके फोटो—उपाकृति होने—इत्यादि
 कारणोंसे अणु समूहात्मक—विलक्षण पदार्थसिद्ध होजा
 ता है—सार यह है कि शब्द गतिवान है ओर वर्णात्मक को-
 ई वस्तु नहीं है.

निदान जबकि शब्दका उपयोग मनुष्यके संकेतभान ज्ञानाश्रित
 है, शब्दमें स्वयं अर्थ जनानेको सामर्थ्य नहीं, तो किसीके कहे
 ग्रंथोंमें प्रसिद्ध है, ग्रंथ विस्तार भयसे लक्षण, हेतु, उदाहरण सहित
 वर्णन नहीं किये.

- हुये-लिखे हुये शब्द-पद-वाक्यका वही अर्थ है, जो कि सृष्टिसे नियत है, ऐसा नहीं मान सकते. वा, मनुष्यने जेमा कहा वेसाही है, ऐसा सर्वाश सिद्ध नहीं होता. अतः शब्द प्रमाण, स्वतः प्रमाण नहीं तब उसके अर्थ पर तकरार करके व्यर्थ काल गुमाना बुद्धिमानोंका काम नहीं.

अपने अपने पक्ष प्रकारसे अपने २ अनुभवको भिन्न २ भाषा, मतों प्रति है; अतएव आपहोकी भाषासे, आपका मतव्य स्वीकार नहीं होसकता. किन्तु सत्यका विषय सर्वदा एकही होनेसे, सर्वके अनुभवकी दृष्टि लेके, तोलना योग्य है. (छंद) “केवलं शास्त्रमाश्रित्य न कर्तव्योहि निर्णयः ॥ युक्ति होने विचारेसु धर्म इानिः प्रजायते.” ॥ १ ॥ बृहस्पति (मनु १२-२१३ टोकोधृतवचनं). “यस्तर्केणाऽनु संधत्ते स धर्म वेदनेतरः” (मनु). ओर व्यासजीने “तर्कप्रतिष्ठात्” कहा है वहां, अर्थ शून्य-शुष्क तर्कके निषेधमें अज्ञिप्राय है; जो ऐसा नहींहोता तो, उन्होंनेही ब्रह्म सूत्रोंमें तर्क युक्ति लेके द्मरे मतोंका खंडन किया है, सो प्रकार उनको व्यावा-तमें डालता है.

विशिष्टजीभो (योग वासिष्ठमें) ‘युक्ति युक्तमुपादेये’ इत्यादि वचन करके कहते हैं कि सयुक्त वाक्य वालककाभी मान्य करना चाहिये ओर युक्तिहीन कथन, परमेष्ठिकाभी स्वीकार नहीं करना चाहिये. जो ऐसा नहीं करता ओर सन्मुख प्राप्त निर्मल, शांतिप्रद, स्वच्छ, प्रशांसित गंगाजलको छोटके वापदादाके खुदाये हुये क्षार जलवाले कुवे पर जावे तो, उसे कोन ना करे.--(व्यभिचारी पिताके अनुसार, देखा-देखी, रूपवंत सुशील स्व पत्निको छोटकेव्यभिचारणी स्त्री संग करने समान है. परिणाममें उससे १० हानी होती हैं.

किंवा अपने अंध पिताको देखके 'कुष्ठानुसार चळना' इस कल्पित नियम पर ध्यान रखके अपनी स्वच्छ, कुशल नेत्रोंके फोडने समान हे.)

एतद्दृष्टि आपकोभी चाहिये कि सर्वके अनुभव भाषाके मूळ पर ध्यान देके अनुभवको तोलें. क्योंकि अनुभव, स्वतः कोई प्रमाण नहीं है.

(एक जीव वाद).

जो एसा कहो कि:—“सच्चिदानंद नामा व्यक्तिको अनादिसे अज्ञान हे, तिस करके अपनेको कर्त्ता भोक्ता बंधीवान, जीवरूपसे मानता हे. उपदेशद्वारा भ्रांति जन्य जीव भाव मिटके स्वरूपमें स्थित होने योग्य हे. करण राधा पुत्र दृष्टांत*वत्. (शं.) जब कि ब्रह्मनामा जीव एक हे तो, किसी (श्वेतकेतु इत्यादि) को ज्ञान होनेसे स्वकार्य सहित अज्ञानका अभाव होना चाहिये. ओर हुवा तो नहीं—अर्थात् जगत देखते हैं. (स.) अद्यापि किसीको ज्ञान हुवा नहीं. न कोई बंधन मोक्ष. कर्मोपासना, तत्त्वमस्यादि महावाक्य, मोक्ष आर मुक्त सूचक वाक्य अर्थवादरूप वचन हैं. (शं.) वोह कोनसा जीव हे कि, जिसको स्वरूप ज्ञानसे अनादि अज्ञानका अभाव प्रतीत होगा—ज्ञान होगा.. जीवभाव मिटेगा. (उ.) सो तूहो हे.

* करणको, 'मैं राधा पुत्र हूं, एसी भ्रांति होनेसे नाना दुःख क्लेश भुगतने पड़ेथे. अपनेको तुच्छ, अनुभव करता था. जब प्रसंग उपर सूर्य (ऋषि)ने कहा कि तू मेरे वीर्य द्वारा कुंतिके उदरसे जन्मा हे—क्षत्रिय हे; तब करणकी भ्रांति ओर दुःखका अभाव हुवा. अपनेको क्षत्रिय जानके कर्तव्यको प्राप्त हुवा. यहां, जैसेकि, भ्रांति पूर्वभी, करण, क्षत्रिय था वेसाही, पीछेभी वही रहा. इसी समान ब्रह्मनामा जीवमें जाने योग्य हे.

(शं.) अपने से विलक्षण-अन्यथा? अपनेको कैसे मान सकते हैं और अभेद क्योंकर सिद्ध होता है. (स.) जैसे काचमें वृत्ति जाके-टकराके उलटती है तब, ग्रीवास्थ मुखकोही विषय करती है; परंतु बेग बलसे काचकी पृष्ठ पर मुखभिन्न, प्रतिबिंब प्रतीत होता है. यहां मुखसे भिन्न, बिंब प्रतिबिंब, कोई वस्तु विशेष नहीं है; किंतु काचकी उपाधि विद्यमान हुये वृत्तिको प्रतिबिंब, भिन्न ज्ञात होता है; उस अपेक्षासे मुखमें बिंबत्व और काचस्थ पदार्थमें प्रतिबिंबत्व तथा संसर्गसे प्रतिबिंब विषे काचके लघु इयामतादि धर्म, प्रतीतिके विषय होते हैं. निदान प्रसंगमें बिंब प्रतिबिंब-दोनों स्वरूपसे नहीं और बिंबत्व तथा लघुतादि धर्म विशिष्ट प्रतिबिंबत्व मिथ्या प्रतीत होते हैं. तद्वत् अज्ञानको काच और ब्रह्म चेतनको मुख मानके ईश्वर जीव और उनके धर्मकी प्रतीति घटा लेनी चाहिये. अर्थात् वस्तुतः जीव व ईश्वर तो नहीं हैं, परंतु ईश्वरत्व जीवत्व धर्म, मिथ्या होते हैं. जैसे प्रतिबिंबके लघुतादि धर्म, अपने मुखमें आरोप होते हैं, वैसे ब्रह्ममें जीवत्वका आरोप होता है. जैसे मुखमें बिंबत्वका आरोप है, वैसे ईश्वरका ब्रह्ममें आरोप है. जैसे काच उपाधि रहे वा न हुयेभी मुख-बिंब प्रतिबिंब एकही वस्तु हैं तोभी, काचके अभाव हुये प्रतिबिंबका मुख विषे मुख्य वा बाधसमानाधिकरण जावसे एकत्व आरोप होता है, वैसे ब्रह्म ईश्वर और जीव संबंधमें जान लेना चाहिये. (शं.) जबकि ईश्वर शून्य वस्तु है-बिंबवत् कोई वस्तु नहीं-अक्रिय ब्रह्म (मुखवत्) मात्र है, तब, ईश्वरत्व धर्म किसके आधीन होगा. कर्म, रचना, कर्म फल-दुःख मुखकी अव्यस्था होगी. [स.] स्वप्न सम्मानसर्व आभासरूप है-मिथ्या प्रती

१ परिछिन्न, सक्रिय, दुःखी. ब्रह्म, अचल, चिदानंद.

त होते हैं अज्ञानके परिणाम और अधिष्ठान चेतन-ब्रह्म [ना-
माजीव]के विवर्त्त हैं. जैसे स्वप्न विषे स्वप्न दृष्टा अपनेको अ-
पराधी, अनुचरं विषय करता है और स्वप्नवाले राजा द्वारा
दुःख सुख इनाम पाना अनुभवता है परंतु, वहां न कोई अ-
पराधी, अनुचर है, और न दंड ईनाम दाता है. न धर्मधर्मी हैं.
तथापि अविद्याकी महिमासे सर्व व्यवस्था अनुभवती है. स्व-
प्नका अधिष्ठान-स्वप्न दृष्टामात्र-सर्वका साक्षी व्यापक सर्व-आ-
भासोंका आत्मा प्रकाशक है; तद्रत् ईश्वर, जीव और फला-
दिककी व्यवस्था तथा धर्म-धर्मी, आभास रूप ज्ञातव्य हैं. स्मृ-
ति प्रत्यभिज्ञाज्ञान, अज्ञान आदि त्रिपुत्री मात्रको भी, इसी
प्रकार जान लेना चाहिये.

[शं.] स्वप्न कोनसे जीवका है? [स] स्वप्नात् यह तुल्य
(श्रोता) कोही भासता है. अन्य कोई नहीं-सर्व आभासरूप
है. (शं) यह श्रोता वक्ता कोन ? आभासरूप वा ब्रह्म ? ब्रह्म
अवाच है-इंद्रिय बिनाका है. अतएव आभासमेंही श्रोतृत्व
वक्तृत्व कहना होगा. (स) सर्व स्वप्नवत् आभासरूप-प्रतीति
मात्र." (पू. प.) ब्रह्म-ज्ञेयभी मिथ्या हुआ; आभासोंकर
प्रतियादित-ज्ञेय, मात्रैमं आनेसे. तथाही आपका सिद्धांत और
मनव्यभी. सर्वथा अव्यवस्थाकी अनवस्था चलेगी. बाहरे एक
जोव वादि तेरा सिद्धांत ?! जरा आंखें खोलिये ! बौद्ध न न-
नये ! जाग्रतमें आइये !

उक्त पक्षमें अन्य दोष (संक्षेपसे) यह हैं:—सद् ब्रह्म
ज्ञान स्वरूपको अज्ञान कहना हास्य जनक बात है. अपना
आप उपदेशक न हो सकने, अन्य उपदेशके अभावसे, अ-

१ पूर्वोक्त प्रसंग प्रति, क्रमशः दोषका कथन है. अतएव पूर्व
प्रसंग पर ध्यान रखनेसे अभिप्राय खुलेगा.

नादि अज्ञान ही निवृत्ति अनुपपन्न मानी जासकनेसे अज्ञान, अनादि अनंत सिद्ध होता है. अज्ञान विषेभी जड़ होनेसे उपदेशकत्व अ संभव. अतएव अज्ञान और उसका कार्य अध्यासरूप मिथ्या नहीं. स्वयं प्रकाशको अज्ञान माना उसकी स्वयं प्रकाशताका नाश करना वा उसे धब्बा लगाना है. करणका दृष्टांत विषम है; क्योंकि करण संस्काराधीन था. ब्रह्म वेसा नहीं. जबकि वेद उपनिषदादिके ज्ञानसूचक वाक्य और मुक्तोंके इतिहास, अर्थवाद रूप हैं तो, आपका कथनभी वेसा क्यों न मान लिया जाय? जबकि ब्रह्मनामा जीवमें [जिज्ञासु मुमुक्षु] हो हूँ तो, आपके उपदेशका त्याग करना चाहिये; क्योंकि आप अध्यास-आभासरूप हो. प्रतिबिंबका दृष्टांतभी योग्य-यथार्थ नहीं है; क्योंकि वृत्ति, शरीरसे बाहि नहीं जाती. जो वेसा होता तो, दिवसको आँड कुबेमें उतरने से तारे नहीं देख सकते. किंवा, कुबेमें उतरे बिना, सूर्य रमान दृष्ट होते. किंवा, लाल काचमेंसे श्वेत वस्तु, श्वेतही दृष्यती वा, श्वेत काचद्वारा पीतादि वस्तु, श्वेतही प्रतीत होती. क्योंकि काच, रंगकीदृष्टा-वृत्तिको वा विषयको, न रंगता है. १ किंवा, एक कटोरेमें चांदीका छल्ला डालके उ इतनी दूर रखें कि छल्ला चक्षु मोचर न हो, फेर कटोरेमें पाग डाला जावे तो, छल्ला मोचर होजाता है; यदि वृत्तिकारण गमन होता तो, प्रथमभी दृष्ट पडता. किंवा, जबकि विषय प्रकाश वा शब्द, वृत्तिको रोकता है तो, किसी एक

१ पदार्थोंकी किरणें चक्षुमें पडनेसे, विषयाकार विषय मान रंग होनेसे तथा प्रसिद्ध-ज्ञात किरणोंके नियमसे, एसा हो है. मेस्मेरिज्म और योनि अवस्थामेंभी दूरस्थ शब्दादि विषयका सूक्ष्म किरणादि सामग्रीसे होता है.

दू पर सैंकड़ों मनुष्य एक कालमें देखें तो, परस्परकी वृत्ति क्यों नहीं विरोधी-प्रतिबंधक होती ? वा, आकाश व्याप्त वृत्ति होने पर, न्यूनता क्यों न जनाती ? २ वा, दूरस्थ सूर्य चंद्रको देखनेवाली वृत्ति, मध्यदेशवार्ति गगनस्थ पक्षीको क्यों नहीं देखती ? २ किंवा अन्येंद्रियोंका शरीरस्थ रहे उपयोग और चक्षु वृत्तिका तद्विरुद्ध क्यों ? इत्यादि अनेक* पुरावे हैं जिनमें वृत्तिका बहिर गमन असिद्ध है. अब जो हठ है यहभी मान लें कि वृत्ति बाहिर जाती है, तोभी, काचसे उपराम ह्मके स्वमुखको विषय करती हो, एसा नहीं है. जो एसा होता तो, काचस्थ ह्मारा मुख दूसरेको गोचर नहोता. ? वा, परका प्रतिबिंब ह्मको न देख पडता. [और गोचरतो होते हैं]; वा काचद्वारा दूसरेका मुख, घटादि वत, विषय होता. वा जलस्थ सूर्य प्रतिबिंब देखने पर वृत्तिको, सूर्य दृष्ट समान चकाचूंदमें आना पडता [परंतु वेसा नहीं होता]. वा काचकी रचना विशेषसे अपनी पृष्ठका प्रतिबिंब नहीं देख सकते. वा, एकही काच बिषे सन्मुखमें आगे पीछे चार चार फोटो-स्व शरीरके प्रतिबिंब वृहीं देखने पाते [परंतु देखते हैं]. विशेष क्या कहें, प्रसिद्ध प्रत्याकृति यंत्र (फोटोग्राफी यंत्र) देखिये ? अंतरमें छबी पडती है; वहां वृत्ति, यंत्रमें जाके नहीं कोतरती. किंवा, वहांसे उठके मुखको नहीं देखती; और छबी तो होता है. प्रत्यक्ष पुरावा है. निदान प्रतिबिंबका उपादान, मुख. काच वा वृत्ति नहीं; किंतु तद्विन्न किरणें हैं.—जां कि काचका स्पर्श करके

१ वृत्ति सावयव.—मध्यम होनेसे शब्द प्रकाश विशेष करके रुकनेसे यह प्रण है. * विशेष विस्तार, प्रकाश विद्या, मा-
 चक्षिक योग उत्तरार्ध और तत्वदर्शन नाम ग्रंथमें खंडन मंडन स-
 हित बांध सकते हो.

चक्षुमें गोचर होती हैं और बड़े बड़े पहाड़ोंको वैसेही रूपमें देखाती हैं. प्रतिबिम्बमें लघुता श्यामतादि, किरण काचके संबंध में हैं. प्रतिबिम्बकी किरणोंकालय काच, मुख, और वृत्तसे भिन्न, सूर्य वा अंतरिक्षमें ह्येता है. परंतु अज्ञ-पदार्थ विद्याको न जानने वाले अन्यथा मानते हैं-कल्पते हैं. इसी रीतिसे दृष्टांतमें जान लेना चाहिये. अर्थात् ब्रह्मका प्रतिबिम्बमाने तो, किरण, जीव, ईश्वर और उनके धर्म तद्भिन्न हैं; उनका ब्रह्मके साथ मुख्य वा बाध समानाधि करण नहीं होता. उलट आपका दृष्टांत जीव ब्रह्मको एकनाका बाधक है. तथाहि निरूपः ब्रह्म चेतनका मिथ्या अज्ञान-मायामें अभास-प्रतिबिम्बमाने-कल्पनेमें कोई युक्ति, प्रमाण, अनुभवभी नहीं मिलता. अतएव आपकी कल्पना मान्य नहीं होसकती. स्वप्नवाला दृष्टांत भी ठीक नहीं-आपके उक्त मंतव्यवत् "जीव ईश्वर है" य बात किसने जानी? 'ब्रह्म अज्ञानी है' यह किसने जाना ब्रह्म और अज्ञानसे भिन्न तीसरा कहा चाहिये? सो तो, आपके सिद्धांतमें कोई हे नहीं; अतः आपका सिद्धांत कल्पना मात्र ठेरता है.

इसका स्वप्न, किसने स्वप्न देखा वा किसको स्वप्न देखा पड़ता है-अज्ञान परिणाम है-आभासरूप है? इत्यादि निर्णयमें वक्ष्यमाण [अज्ञान, अध्यास, अनिर्वचनीय] प्रसंगवाक्य असाध्या इत्यादि तथातत् संबंधी दोष आर्येगे ब्रह्मके प्रतिबिम्बकी उपादान, किरण बगेरे, भिन्न सामग्री माली पड़ेंगी. ज अज्ञानको दृष्टा मान्ना असिद्ध होगा. स्वप्नवाल अपराधी, अनुचर, राजा-दृष्टा-मिथ्याकी जाग्रतवाले दृष्टा साथ, जैसे ।

‡ नभको निरूप मानके जलगत गंभीरता नाम चक्षु गोचर प्रतिबिम्ब कहना वा मान्ना व्याघात है.

कता नहीं होती वैसे, दृष्टा-ब्रह्मके साथ मिथ्या जीवेश्वर आभास रूपकी एकता न होसकेगी.

इत्यादि दोष करके आपका सिद्धांत अलीक होगा. अत एव बंध मोक्षका अभाव प्रतिपादक, व्यवहार व्यवस्थाका अ व्यवस्था करनेवाला आपका मंतव्य त्याज्य है. युक्ति, प्रमाण, अपरोक्ष-अनुभवका विषय नहीं.*

(अपरोक्षत्व)

हरकोई उक्त प्रकारका सिद्धांत, केवल विश्वास मात्रसे मानना तो, सफल नहीं होता. उसका अनुभव गम्य अपरोक्ष-साक्षात्कार-प्रत्यक्ष-होना चाहिये, एसी सर्वको जिज्ञासः होता है. ओर आपकी श्रुति "तस्मिन् दृष्टे परावरे" "तमेव विदित्वा" [आदि वाक्य], ब्रह्मको दृश्य ओर ज्ञेय बताती है; एतद्दृष्टि जीव ब्रह्मको एकता अनुभवगम्य अपरोक्ष होन योग्य है. तदंतर जो, अनुभव मात्रकी चर्चा उपरकी गई है; उस रीतिसे अनुभव मात्र, विश्वास योग्य नहीं है ओर परीक्षा योग्यभी नहीं जान पड़ता. अवशेष रहा अपरोक्षत्व, उसकी परीक्षाका विचार करते हैं:-प्रासंगिक विषय विषे बाह्येंद्रिय [चक्षुवादि ओर उनकरके प्रत्यक्ष-अपरोक्ष-]का तो, आपके सिद्धांतमें उपयोग नहीं. तब दुःख, सुख, धर्म, संस्कारादिवत् आंतर अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) उपर दृष्टि डालनी पड़ती है. वहां अपरोक्षत्व क्या है? जिस करके ब्रह्म, जीव, वा जीव ब्रह्मकी एकताके साक्षात् होनेकी सिद्धि मानली जावे?

संस्कारादिक वा, मन [अंतःकरण-चित्त-बुद्धि वृत्ति, कृत्वंग वृत्ति इत्यादि] वा, चिदाभास योग्य चेतन [योग्य

* विशेष दोष आगे वांचोगे.

विषयका स्वानुकूल ओर स्व व्यवहारानुकूल [जो चेतन], वा योग्य विषय^१ [जिस विषयका प्रमाता-चेतनसे अभेद होवे प्रत्यक्ष व्यवहार होवे सो विषय^१], किंवा, योग्य विषय ओर योग्य चेतनका अभेद संबंध, अथवा योग्य वृत्ति-मन-का योग्य विषय साथ अभेद संबंध, किंवा, विशिष्ट चेतन वा उपाहित चेतन, वा, इनका विषय साथ अभेद वा अन्य कुछ हे. अर्थात् अपरोक्षत्व क्या है? इसका निर्णय नहीं कर सकांगे; क्योंकि चेतन तो, प्रकाश स्वरूप (आपही प्रकाशमान) है. किसी करके वा किसीका अपरोक्ष (ज्ञेय) नहीं है. अतः उस निर्धर्मप्रति अपरोक्षत्वका कथन नहीं होसकता. ओर मनादि जड हैं ओर विषय प्रत्यक्ष होने योग्य हैं; अतः इनमें विषय होनेकी योग्यता हो. घटादि विषय अपरोक्ष-प्रत्यक्ष हैं परंतु, उनको अपरोक्षत्व नाम देना नहीं बनता. ओर चेतनादिका तादात्म्य-अभेद वा संयोग संबंध तो, संबंध ही. उनकोभी अपरोक्षत्व नाम देना नहीं होसकता. अर्थात् संबंध, अवस्था विशेष है; उसका अपरोक्ष कथन संभव होनेसे सो, अपरोक्षत्वका वाचक नहीं. जैसे घटपट्टका व

१ धर्म संस्कारका, चेतन साथ अभेद परंतु, स्व व्यवहारानुकूल-स्वानुकूल नहीं-योग्य विषय नहीं; अतः परोक्ष है. अतएव उसमें प्रत्यक्ष व्यवहार नहीं. तद्वत् घटादिक पृष्ठभाग साथ संबंध होनेसे परोक्ष है. दुःख सुखादि योग्य विषय (प्रत्यक्ष योग्य) हैं; अतः अभेद संबंध हुये अपरोक्ष हांते हैं; इसलिये प्रमाता-चेतन-जब व ओर विषयका अभेद वही अपरोक्षत्व, एसा वेदांती लोक मानें; परंतु समवायरूप संबंधका यहां प्रसंग नहीं किंतु, संयोग संबंध (विषय चेतनका संयोग) वा तादात्म्य-अभेद-संबंध मानना पडेगा तहां स्वरूप मात्रके तादात्म्यका अभाव हे ओर संयोग कल्पनासे दोषहे

घटोद्विषयका सन्निकर्षरूप विषय, अपरोक्ष होने योग्य है; जैसे संबंध वा अभेदको समझ लेना चाहिये. इस रीतिसे अपरोक्षत्व क्या है, उसका निर्णय नहीं हो सकता.

“यदि आपके मतव्यानुसारही उद्दालकादिका कथन-अभिप्राय-हो, एसा पांच पल वास्ते मानभी लेवें, तो जी, आपका मनोरथ सिद्ध नहीं होगा; क्योंकि पूर्वोक्त रीतिसे वे वाक्य स्वतः वा परतः प्रमाणरूप तो नहीं हैं, तब इसकी यथार्थतामें कौन प्रमाण है ? इस निर्णय पर जावें तो, कितनेक पूर्वोक्त दोष आजावेंगे. जो प्रमाण निर्णय पर नहीं आवांगे तो, अन्य कुरानी, किरानी, जैनों, पौराणी, बौद्ध, चार्वाकादि ओर उनके आचार्य तथा ग्रंथोंका सिद्धांतभी क्यों नहीं माना जाय ? इसका निर्णय असंभव होपडेगा. कारण के वे उनको सर्वज्ञ, निर्भीत, यथार्थवेत्ता मानते ओर सिद्ध करते हैं. अतएव इस निर्णय वास्ते युक्ति प्रमाण, सृष्टि नियमादिका आश्रय लेना पडेगा. तब आपका सिद्धांत पूर्वोक्त ओर वक्ष्यमाण अपरोक्षत्वाभाव तथा युक्ति बगेरेसे असमीचीन माना जा सकता है.”

प्रसंगमें जो चेतन वा अंतःकरण-वृत्ति चेतनका विषय साथ अभेद संबंध मानके उसीको (अभेद संबंधको) अपरोक्षत्व मानें तो, जीव ब्रह्मकी एकता नामा विषयमें उपयोगी नहीं. क्योंकि जीव ब्रह्मका अपरोक्षत्व विधायक तद्भिन्न (जीव, ब्रह्म ओर उनकी एकतासे भिन्न) होना चाहिये. जैसेकि नीलघ

१ इस अद्भुत प्रसिद्ध विषयमें अनेक शंका समाधान हैं. तथापि निर्दोष नहीं होता. इस वास्ते विशेष विस्तार नहीं लिखा. प्रसंग विषे, जीव ब्रह्मकी अपरोक्षता पक्षमें, वाचक महाशयके ध्यान खेचने वास्ते, उद्देश मात्र जनाया है. ओर वेदांत संप्रदायकी रीतिसे लिया है.

टादि विषयीका अपरोक्षत्व विधायक, घटादिसे भिन्न कोई अन्य हे—घटादि नहीं। वैसेही वहांभी कोई भिन्न मानना पड़ेगा, सो तो, आपके पक्षमें स्वीकार नहीं है। अतः जीव ब्रह्मकी एकताको, अविषय—असाक्षात्—अनपरोक्ष कहना पड़ेगा।

जो यह कहोकि वृत्ति, ब्रह्मको विषय नहीं करती, किंतु निराकार, असीम, अक्रिय, अपरिणामी और व्यापक ब्रह्मके कल्पिताकार हुई वृत्तिमें, दीपक चक्षुवत्, ब्रह्म प्रकाशता है (इस प्रकारको वृत्ति व्याप्ति और फल व्याप्ति कहने हैं)। तो—वहां यह शंका होती है कि यह बात किसने अपरोक्षकी ! इसका उत्तर नहीं देसकोगे। क्योंकि ब्रह्ममें ज्ञातृत्व—दृष्टापनका अभाव है। और वृत्ति सहित चेतन वा चेतन सहित वृत्तिमें ज्ञातृत्वादि मानें तो, ब्रह्ममें उसका बाध होनेसे परिशेष प्रकारसे केवल वृत्तिमेंही मानना पड़ेगा और वृत्ति तो जड़ है; अतः “ब्रह्म, वृत्तिमें प्रकाशता है” वा “स्वप्रकाश है” इस कथनका पुरावा नहीं मिलेगा। जो चक्षु प्रकाशवत् पुरावा मिलता होगा तो, जीव बुद्धिवत् वहांभी, वृत्ति, ब्रह्ममें भिन्न, कोई अन्य मानना पड़ेगा। और स्वपक्ष त्यागना पड़ेगा।

तथाहि जिस कालमें ब्रह्म, अंतःकरण—वृत्ति—को प्रकाशता है, उसकाल विषे वृत्ति (चेतन)में उसके प्रकाशनेके साक्षात् होनेकी योग्यताभी नहीं है; क्योंकि उसकालमें वृत्ति स्वयं विषय है। विषय, विषयीको कैसे जान सकेगा? इस रीतिसेभी उक्त वार्ता सिद्ध नहीं होती। तब अंतःकरण विशिष्ट वा उपहित चेतन जीव और माया विशिष्ट ईश्वर वा शुद्ध ब्रह्मकी एकता है; इसका विषयकर्ता, सिद्ध हीना तो, मर्त्या असंभव है। जब यूं है तो, उद्दालकादिके वा आपके सिद्धांतमें कोईजी संतोषकारक पुरावा नहीं होनेसे कैसे मा-

न्य-होगा ? और साक्षात् विना कैसे मोक्ष हांगो ? (नहीं).

बाह्य पदार्थ विषय करनेमें, इंद्रिय प्रमाण-साधन-हैं. इंद्रियोंके विषय करनेमें, कोन साधन होगा ? यदि मनको मानें तो, मनके विषय करनेमें कोन करण-साधन-होगा ? जो ब्रह्मको मानें तो, ब्रह्म मनादिको जानता हे वा विषय करता हे वा प्रकाशता हे, इसके प्रकाश करनेमें कोन साधन होगा ? जो ब्रह्मको स्वतः प्रमाणभी और प्रकाशरूपभी मानो तो, इसका कोन कथन करता हे ? ब्रह्मके कोइ इंद्रिय वा वाणी नहीं; अतः एसा मंतव्य विश्वास वा कथन मात्र होगा. और जो संस्कारी वृत्तिको स्वतः प्रमाण मानें तो, उस वृत्ति और ब्रह्मके प्रकाशमें कोन प्रमाण होगा ?-इत्यादि निर्पक्ष गुह्य नि-चारसे, जीव ब्रह्मकी एकताका अपरोक्षत्व-साक्षात्-वा अस्तित्व सिद्ध नहीं होसकता. जब यूं हे तां, मंतव्य मात्रमे वा विश्वास मात्र कथनसे कोइ (मोक्षादि) फल नहीं होता. किंतु संशयही रहेंगे; जोके विनाशके हेतु हैं. इस रीतिसे उद्दालकादिके वाक्य माननेसेभी कोइ प्रयोजन सिद्ध नहीं हुवा.

जो कहोके, जेसे दुःखादि अनुभव अपरोक्ष हैं, वेसे ब्रह्म चेतन वा जीव ब्रह्मका एकत्व, अपरोक्ष होता हे. सोभी नहीं बनता; क्योंकि दुःखादिके अपरोक्ष-कालमें अपरोक्ष वि-धायक, दुःखादिसे भिन्न हे. तद्वत् ब्रह्म वा एकत्वका साक्षा-त्कर्त्ता, वा अनुभव कर्त्ता, वा लक्ष्यज्ञाता, उनसे भिन्न कहा चाहिये जब एसा कहोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. और वक्ष्यमा ण दोष (देखो विशिष्ट चेतन ज्ञाता हे इस प्रसंगको) प्राप्त होंगे.

और एक जीव वादकी रीतिसे तो, अपरोक्षत्व, अक्रि-य जीव ब्रह्मकी एकताका ज्ञान-इन सबका उच्छेद हे, अन एव अपने पक्षको आधरो अस्तिति करता हे; इम लिये ति-सके संबंधी कथनसे उपराम होते हैं.

अनेकता—दर्शन. ३.

अन्यप्रकारसे एकता.

नवीन वेदांतियोंकी रीतिसे, जीवका स्वरूप बनाके दोष कहे गये. अब अद्वैत पक्षके कितनेक रूपांतर भगवालोंके जीवका स्वरूप कथन करके दोष देसते हैं. यद्यपि इस लिखनेका प्रसंग नहीं; तथापि शुद्ध, विशिष्ट और केवलादि अद्वैतमतकी संप्रदाय हैं. तथा कोई पक्षकार जीवका, सादि सांतादि भेदभी, कथन करते हैं. अतः वाचक महाशयव कल्पनाओंमें संशय उत्पन्न नहो; इसलिये संक्षेपमें जनाते हैं ताकि वाचकगण अपनी बुद्धिमें अन्यकल्पना करकेभी, आपही निवारण कर सकें.

जो जीवको ईश्वरकी संकल्पशक्ति वा संकल्प (जैसे कुरानो किरानीलोक अमररब्बी—खुदाका हुकूम—मानते हैं वा ईश्वरका अंश (जैसेकि ब्रह्मभादि वा सूफीलोक मानते हैं.) किंवा ईश्वरका गुण मानके जीवेश्वरकी एकता कहेंगे सो भी नहीं बनता—किंतु सदोष होगा; क्योंकि:—

(१) व्यापक—अकंप—अक्रिय—अच्छेद्यमें, संकल्प—त्रिया—कहना अयुक्त है.

१ संक्षेप शारीरिक कर्त्ता सर्वज्ञ मुनीका मत है:—“पूर्व सिद्ध मसां हि पश्चिमोनाश्रयो भवतिनापि गोचरः” (जीव, ईश्वर, और उनका भेद अज्ञानोत्तर भावि होनेसे अनादि नहीं है.) तथाही ज अनादि मानें तो, अज्ञान—माया, उसका उपादान न होसकेग जैसे मायीक न होंगे; क्योंकि उपादान और विभित्त, कार्यसे पूर्व होते हैं. आभासकोभी अनादि मानो तो, ब्रह्म और अज्ञानसे भिन्न तीसरी वस्तु मानी पडेगी.

(२) ओम् शक्ति की जो शक्ति हो-सो उसीमें रहती है-जस-को छोड़के अन्यमें नहीं जाती-यह नियम है. इसीप्रकार ईश्वरकी शक्ति उसीमें रहती है. अन्य शरीर वा परमाणु वा मध्यमें रहना संभवे नहीं. जो कहोके उसका उपयोग मनुष्य शरीरमें भासना बनता है, तब यह पूछना पड़ता है के सो शक्ति अणु है वा मध्यम है, वा विभु है ? जो अणु मानोगे तो, ईश्वरके किसी भागमें होगी, किसीमें नहीं; अतः जिस भागमें नहीं होगी वहां ईश्वर अशक्त होगा. जैसेके यज्ञदत्तका शरीर काशीदेशमें जब गया तब, पूर्व देश जो मथुरा वहां वोह शक्ति नहीं रहनेसे वहांके ईश्वरमें सो शक्ति नहीं, एसा कहना पड़ेगा. जो ईश्वरी शक्तिको मध्यम मानोगे तो नाशवान औरजन्य होगी-परंतु अनादि नित्य वस्तु जो ब्रह्म वा ईश्वर (यदि शक्तिमान है तो,) उसकी शक्ति उसमें अनादि अनंतही माननी पड़ती है; एसे माने विना लुप्तकार नहीं होता. जो कदाचित् सादि मानोगे तो, ब्रह्ममें भिन्न होगी. उससे जीवेश्वरकी एकता कहना भी नहीं बनेगा. ओर जो शक्तिको विभु मानोगे तो, अन्यमें प्रवेश वा क्रियादि नहीं होंगे, किंवा उसको ईश्वरका स्वरूप रूपही मानना पड़ेगा, उससे प्रसिद्ध जोव समाप्त मछिन कर्म होना न संभव.

(३) जेसाकि शक्ति वास्ते कहा गया है, वैसेही अक्रिय गुण मात्रेमेंभी जान लेना चाहिये.

(४) जो जीवको, ईश्वर वा ब्रह्मका अंश मानके एकता कहते हो तो, व्यापक वस्तुके खंड-भाग-नहीं हो सकते-ब्रह्म-ईश्वर-अखंड है. जो खंड मानोगे तो त्वात्वाकमत स्वीकार हो जायगा; क्योंकि वे भी समूहात्मक परमाणु शक्ति:

करके परस्पर संयोग वियोगसे ज्ञान, क्रिया, स्थिति मानते हैं.

(५) जो घटाकाश महाकाशवत् सर्वाधिक अंश मानोगे तो, यह कहना पड़ेगा कि चेतन एक है—जोके नित्य ब्रूस्थ, शुद्ध, अक्रिय, अकर्ता, अभोक्ता है. और उपाधि (अंतःकरणादि) सादि सांत, मध्यम, कर्त्ताभोक्ता और सक्रिय है.—इनकी एकता नहीं होसकती. और विशिष्ट (उभयको युक्त) मानके एकता करनेमें (पूर्वोक्त और वक्ष्यमाण) दोष प्राप्त होते हैं.

(६) जो, ईश्वरका श्वास रूप जीव है, ऐसा मानके एकता करोगे तो, श्वास मध्यम होनेसे जीव नाशवान ठरेगा. और ब्रह्म-ईश्वर-व्यापकके मध्यम श्वास कहना विस्मयकारक-हास्यजनक-अयुक्त-बात है.

(७) जो यह कहके "जैसे दीपकसे दीपक होता है तहां, पूर्व दीपकमें न्यूनधिकता नहीं होती, फेर दोनों मिलके एक स्व रूप हो जाते हैं. इसी प्रकार ईश्वर-ब्रह्म-रूपी-दीपकसे मायाश वा अन्य कोई परमाणु-पदार्थ विशेष-ईश्वरकी-संधि-सन्निधि-से चेतन हो जाता है, स्व परिमाणमें सारूप्य और सांयुज्य होता है, सांख्यिक (ब्रह्म लोकमें), सामीप्य रहता है. वैसे जीव है; सो दीपक, दीपक समान एक है. ईश्वरका अंशभा है, व्यापकका व्याप्य है, दासजो है, और संखाभी है. और अभेद स्वरूप होनेसे एकभी है." यह कहना वा मीननाभी समीचीन नहीं; क्योंकि ब्रह्म-ईश्वर-व्यापक है, जो दीपक समान परिच्छिन्न होता तो, अन्यदीपकका कथनभी बनता. जो परिच्छिन्न मानके वा अन्य प्रकारसेभी निर्वाह करोगे, सोभी नहीं बनेगा; क्योंकि जैसे जलके परमाणु अन्य जलमें फिलते हैं और एक स्वरूप भासते हैं तोभी, वे स्व स्वरूप-

से, अन्य, जल परमाणुसे भिन्नही हैं, इतनाही नहीं किंतु उनका शीतत्वादि गुण स्वभावभी भिन्न ही है, उसका पृथक्करण पदार्थ विद्याके ज्ञाता जानते हैं, ओर अनुभव गम्य है; अर्थात् वे परस्पर संयोग संबंधसे एक रूपसे रहे हुये हैं, तादात्म्य संबंधमें नहीं; किंतु जलके परमाणुके शीतत्वादिकोभी कल्पित तादात्म्य संबंधरूप मान सकते हैं. अन्यथा वस्तु मात्रका तादात्म्य संबंध कहना तम-रातको दिन-प्रकाश-वताने समान है. इसी प्रकार जब अन्य दीपकसे अन्य दीपक किया जाता है वहां, आद्य दीपकमेंसे तेजके सूक्ष्म परमाणु उत्तर दीपकके साथ संयोग पाते हैं ओर उससे उत्तर दीपकके तेजके परमाणु जोके तेल, बत्ती, ओर अंतरिक्षमें विद्यमान हैं सो, आकर्षण, विद्युत वा स्वभाव बलसे एकत्र होके प्रादुर्भावको प्राप्त हुये प्रकाशमान होते हैं जैसेके नित्यप्रति दीपक प्रकाशमें प्रवाह देखते हो. अर्थात् जैसे गुप्त धूम, दीपकसे निकलता रहता है ओर काळांतरमें मकान पर श्याम रूपसे देख पड़ता है वैसे, दीपकमेंसे तेजोमय परमाणु निकलके अन्य अंतरिक्षस्थ तेजके परमाणुको प्रकाशमान होनेके हेतु होते हैं ओर आपभी प्रकाशमान होते हैं. परंतु इतना अंतर है के जैसी-जैसी योग्यता-आकर्षण-देशकालादि होते हैं वैसे वैसे, उनके सृष्टि नियमसे प्रकाश पाते हैं. अर्थात् दीपकके समीपही यदि कोई आवरण विशेष प्रकारसे होतो, वहां प्रकाश नहीं पाते; किंतु जैसेके दीपकसे दूर गये हुये परमाणु तम बल करके तेज सहायक नहीं होनेसे तिरोधान हो जाता है; वैसेही कारण विशेषसे-आवरणादि निमित्तसे समीपमेंभी, उनका तेज तिरोधानको प्राप्त हो जाता है. ओर जहां अति दूरसे दीपककी लो-शिखाका प्रकाश तो देख पड़ता है परंतु, दृष्टि ओर दीपक

(सूर्यचंद्रादि) के मध्यभागमें तेजके परमाणु वैसे नहीं प्रकाशित होते, जैसेके दीपक समीप देवार वा पदार्थ पर प्रकाशमान होते हैं. वहांका यह प्रकार हे के जहां दीपकके समीप देवारादि पर देखते हो वहां, दीपकी किरणे (परमाणु समूह) देवार पर पडके उनकी प्रभा चक्षुमें टकर खानेसे प्रतीत हो पडती हे. (विशेष विस्तार प्रकाश विद्यामें देखो. यहां अप्रयोजन समझके दृष्टांतमात्र अनुग्रहणकी अपेक्षासे ग्रहण हे). परंतु जहां अंतरिक्ष भाग हे वहां, वे किरण नहीं टकरानेसे, प्रकाशमान नहीं जनाती. वैसेही दीपक ओर चक्षुके मध्यमें नहीं टकरानेसे ज्ञात नहीं होती. यदि मध्य देशमें पदार्थ रखोगे तो, उस पर टकराके ज्ञात होपडेंगी. निदान चक्षुमें टकरानेसे दूरका दीपक प्रकाश सहित प्रतीत होता हे. ओर जहां अत्यंत दूरस्थ दीपकभो चक्षुमें प्रतीत नहीं होता वहां, मध्यभागमें दीपककी किरणे वायु वा अन्य परमाणुसे छिन्न भिन्न ओर आवृत्त हो जानेसे प्रतीत नहीं होती. सूर्य तारागण अत्यंत दूर होतेभी जो सप्रकाश प्रतीत होते हैं सो, उनके आकर्षण नियमसे उनके स्थूळ पृथ्वीकी किरणे पानेसे ज्ञात होते हैं. दिनको तारागणकी किरणे तिरोधान रहती हैं तोभी, सीधे ओंढे अंधकूपमें उतरके देखो तो, सूर्य के प्रकाशके अभावसे, वहां दिनकोभी तारा देख सकांगे. खग्रास-सूर्य ग्रहण समयभी दिनको तारा देख पडता हे. वैसे अन्य सूक्ष्म यंत्र दूर दर्शक पदार्थोंके प्रकार हैं (प्रकाशविद्या-अर्थवेद-के पढनेसे ज्ञात ओर परीक्षा होसकती हे). जब अनेक दीपक वा मशालके समीप वांचते हैं तो, अक्षर नहीं देख पडते. अर्थात् तेजके परमाणु जोके दीपक

से निकले वे, चक्षु और अक्षरों पर आवृत्त हो जाते हैं, यदि केवल प्रकाशमात्र केवल दीपककी सत्ता होती, अणुरूप वा समूहात्मक मध्यम नहीं होता तो, एसा नहीं होता.

निदान पूर्वोक्त तमाम रीति वा दृष्टांतोंमें दीपकसे दीपक होना परमाणुका संयोग हे ओर प्रकाश मध्यम वस्तु-परमाणु जन्य-हे, यह सिद्ध हो जाता हे.

अब दार्ष्टांत पर दृष्टि डालिये-ईश्वर वा ब्रह्म यदि चेतन परमाणुका पुंज-समूहात्मक पदार्थ-होवे तो, आपका दृष्टांत बनेगा. आप व्यापक मानो तब तो, व्यापक अग्निमें नाना दीपक अभाव समान, दृष्टांतका अभाव प्रसिद्ध हे. ओर जो परिच्छिन्न (वैकुंठ, कैलास, कुरसो, चोथा आसमान, मोक्ष-सिद्धा, गोलोक, अक्षरधाम इत्यादि देश परिच्छेदवान-बासी) मानो तो, सावयव मध्यम होनेसे नाशवान होगा. ओर एक अणु रूप मानो तो, उससे अन्यमें चेतनत्व नहीं आवेगा. क्योंकि उसकी सत्ता-शक्ति-गुणादि उससे जिनन तो अन्यमें नहीं गये. तब अन्यमें चेतनत्व प्रकाश कैसे होगा? इत्यादि दीर्घ विचारसे दीपक दीपक समानके जीव ब्रह्मकी समानता वा एकता नहीं बनती सामीप्य-सायुज्य-सात्विक्यता तो, ईश्वर वादी करके गर्भव, विष्टादि मेंभी सिद्ध हो सकते हे; उसके निर्णयका यहां प्रसंग नहीं.

(८) जो यह कहो के "जेसे जलमें सूर्यका प्रतिबिंब पडके देवार उपर चांदना प्रतीत होता हे. अर्थात् देवारको प्रकाशता हे वैसे, ब्रह्म-ईश्वर-व्याक वा परिच्छिन्न, जीवनामा पदार्थको स्व प्रकाश करके वा स्व प्रतिबिंब करके प्रकाशित करता हे; किंवा सो देवारस्थ प्रकाश जीव हे वा प्रतिबिंब जीव हे. निदान सूर्यवत् जीवसे भिन्नाभिन्न रूप हे; अ-

र्थात् एकताभी है और उपाधी रहते हुये भेदभी है; इस प्रकार अज्ञ वा ज्ञानवान् जीवको, जीवन कालमें ईश्वरसे भेद है और ज्ञान वा विदेह मुक्त कालमें अभेद है." इस दृष्टांतसेभी जीव ब्रह्मकी एकताका कथन नहीं संभवता; क्योंकि जो सूर्य व्यक्ति है सो, जलस्थ प्रतिबिंब व्यक्तिसे भिन्न है और जलके अभाव हुये उसका लय अंतरिक्षमें होता है—सूर्य में नहीं. और जो देवार पर प्रकाश है सोभी, सूर्यसे भिन्न है; किंतु सूर्यकी तेजोमय किरणें (परमाणु विशेष जो सूर्यमेंसे और उसके समीपसे आते हैं) जल उपर गिरके देवार पर टकराके दृष्टाकी चक्षुमें टकराती हैं तब, देवार सहितकी किरणे, देवार, प्रकाशमान-ज्ञात होती हैं. ऐसेही सूर्यकी किरणे जलमें पडके चक्षुमें आके टकराती हैं. तब प्रतिबिंब ज्ञात होता है (विशेष विस्तार प्रकाश विद्यामें). जैसेके सूर्य काच-मणी-में जब सूर्य की तेजरूप किरणें काचमें समूहरूप होके एक स्थानमें एकत्र होके गिरती हैं तब, समूह होनेसे रुइ, तृणादिको जला देती हैं, यदि मध्यम-परमाणु रूप नहीं होती तो, कैसे एकत्र होती किंतु उस बिनाभी जला देती*

इत्यादि प्रकारसे सूर्यसे जिन किरणोंका समूह सो-प्रतिबिंब और प्रकाश है. तद्वत् जो ब्रह्म चेतन वा ईश्वरमेंसे कोई किरण वा पदार्थका अंतःकरण साथ संयोग मानके

* सूर्यकी किरणोंद्वारा पृथ्वी उपर, नित्य जितनी उष्णता आती है सो, सूर्यकी तमाम आकाशमें फैलती उष्णताका, मात्र दो अबजवां भाग है. अर्थात् सारी पृथ्वी पर २४ घंटेमें जितनी उष्णता आती है उससे दोअबज गुनी अधिक उष्णता इतने कालमें सूर्यसे निकलती और अंतरिक्षमें जाती है, यह वर्त्तमानके परीक्षक फिलोसोफ़रोंका अनुमान है.

उस समूहको जीव कल्पके, जो संमानाधि करण वो बांध सं-
मानाधि करणकी प्रक्रियासे एकता करोमे तो, (पूर्व प्रकाश-
क्त) सर्वथा अयुक्त हे; किंतु ब्रह्म, उसका आभास-प्रतिबिंब
व ओर अंतःकरणादि सर्वथा भिन्न २ होनेसे, जीव ब्रह्म भि-
न्नही सिद्ध होगा.

जो यह कहोके जबके सूर्यमेंसे परमाणुरूप प्रकाश, नित्य
ब्रह्मांडमें निकलता होतो, सूर्य न्यून क्यों नहीं देख पड-
ता? अतः (दाष्टांतगतभी) तुम्हारा कथन अयुक्त हे. इसका स-
माधान यह हे के सूर्यका सर्व ब्रह्मांडोंमें प्रकाश नहीं जाता
किंतु, अन्य दीपकोंसे यह बडा दीपक हे; अतः विशेष स्थान
(अंतरिक्ष, तारामंडलादि) में स्व सीमा पर्यंत जाता हे, आगे
अन्य सूर्य वा प्रकाशदायी पदार्थ हैं, उनके प्रकाशका उपयोग
होता हे. तोभी, अपने सूर्यकी ओर अन्य प्रकाशमान सूर्यकी
किरण (प्रकाश-मरपी) इधर उधर आती जाती रहती हैं, यह
बात थोडेके विचारसे जान सकते हो. तदुपरांत अन्यभी कारण
हैं, अतः थोडे कालमें न्यूनाधिकता नहीं ज्ञात हो सकती. १

उपरांत कुच्छभी हों, परंतु यह बात बहुत काल वा-

१ खगोल विद्या पढके परीक्षा करोगे तो, जान लोगे कि
जो रात्रिको तारामंडल दृष्टिगोचर होता है उसमें दरेक डबडबते
तारे स्व प्रकाशित पदार्थ-सूर्य-हैं. उन सबमेंसे स्व सीमामें प्रकाश
फेलाता रहता हे. अपने सूर्यसे तो, वे बडे सूर्य हैं (बहोत दूर होने
से छोटेसे प्रतीत होते हैं). आकाश मंडलके सब सूर्योंकी किरणों
अरस्परस आती जाती रहती हैं, ओर सूर्यकी आसपास आते उष्ण
तेजावरण हे, उसमें सूर्य पर जो काले दाग सूक्ष्म दर्शक यंत्रसे
प्रतीत होते हैं वे ज्वालामुखी जेसे हैं. उनसे ज्वलित पदार्थकी धारा
उठके मिलती हे. स्पेक्ट्रोस्कोप नामक यंत्रसे निरीक्षा द्वारा, निः

स्ते तो, निःसंशय सिद्ध हो जाती है के, सूर्यनामा पदार्थ सं-
योग जन्य है. धीरे धीरे बना है, एक साथ नहीं. तथा बेसे-
ही क्रमसे न्यूनभी होता है. अर्थात् नैसर्गिक नियमानुसार,
कालांतरमें बनता बिगड़ता रहता है. इसका पुरावा इस सृष्टि
नियमसे प्रत्यक्ष है के, सूर्य परिच्छिन्न अणु परिमाण नहीं किंतु
परिच्छिन्न मध्यम है (क्योंके काले दागभी उसमें प्रत्यक्ष प्रतीत
होते हैं). ओर "मध्यम सादि शांत होता है, यह नियम है"
अतः न्यूनाधिकता युक्त होनेसे उक्त कथन अयुक्त नहीं है.

शंक सिद्ध हुआ है के सूर्यके तेजावरणमें हैड्रोजन, लोहा, मैग्नेसि-
यम, सोडियम स्पष्ट प्रतीत होते हैं, ओर सब पदार्थके मूळ तत्व उ-
समें हैं.—ओर तारोंमेंसे खिरता हुआ भाग सूर्यमेंभी जा पड़ता है
उन भागोंकी गति अकस्मात् अटकनेसे इतनी गरमी पैदा होती है
के सूर्यमें निकलती रहती गरमीसे जो न्यूनता होती है, सो पूर्ण क-
र देता है. तांभी, यह बात सिद्ध हो चुकी है के 'सूर्यसे इतनी ब-
होत उष्णता बाहिर निकलती रहती है कि उसमें गरमी कम
होती चली जाती है.' परंतु वोह बड़ा (अपनी पृथ्वीसे बार लाख
गुना) होनेसे ओर ऊपर लिखी ऊष्णताकी सहायता मिलती रहेने-
से, थोड़े कालमें न्यूनाधिकता ज्ञात नहीं होसकती.

ऊस विद्याके ज्ञाताओंने यहभी निश्चय किया है के, कालांतर
पश्चात् सूर्यकी सब ऊष्णता निकल जायगी ओर अपनी पृथ्वी जे
सा हो जायगा. तिस कालमें ऊसको प्रकाश वास्ते अन्य सूर्यकी
अपेक्षा रहेगी. (देखो खगोल). (हमने हमारा कथन, अन्य प्रकारसे
स्वतंत्र सिद्ध किया है. अतएव अन्यकी साक्षी वा अनुमान कहां
तक ठीक है, इस पर चर्चा करनेकी आवश्यकता नहीं रहती.)

१ ओर आर्यावर्तके फिलोसोफरतो, प्रलयको क्रमशः मान-
ते हैं, यह आपभी जानते हो.

(९) जो “सत् चित् ओर आनंद यह तीन अंश ब्रह्मके व्यापक मानके उनमेंसे सत्-माया, चित्-जीव ओर आनंद-ब्रह्मको कहके संसार दशामें जीव आनंदको प्राप्त नहीं होता ओर ज्ञान वा विदेह दशामें प्राप्त होकर चेतनानंद एक स्वरूप होता है,” एसा मानके जो, जीव ब्रह्मकी एकता मानो मे तो, अनेक दोष आवेंगे.-तीनों समान एक देशमें नहीं रह सके. वा परिभाषा मात्रके अंतरको त्यागके प्रकृति, जीव ओर ब्रह्म अनादि अनंत हैं, एसा मानना पड़ेगा जो के सदोष मत हे. क्योंकि तीनों अंश सर्वथा, सर्वदा स्वरूपसे भिन्न २ ही हैं, किंवा चेतनांशवत् सदांश-माया-भी ब्रह्म स्वरूप मानना पड़ेगा. तो, मल, पाषाणादिभी ब्रह्म स्वरूप होनेसे लक्षणा विना “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” माननेसे अव्यवस्था होगी. कर्त्ता, भोक्ता, चोर, दुष्ट, मलादि-तमाम ब्रह्म स्वरूप होनेसे पाप पुण्य, स्वर्ग नरकादिकी नास्ति होगी. जीव एकही व्यापक माननेसे सर्वके दुःख सुख, एक दूमरेको ज्ञात होंगे. ओर सर्वका सर्वमें अहंत्व होगा. (जोकि गोचर नहीं हे). जो माया ब्रह्म वा उपाधि भेदसे चेतनांशमें नानात्व कहोगे तो, पूर्वोक्त, अंतःकरण विशिष्ट चेतन मतगत जो जो दोष हैं वे सर्व दोष आवेंगे. इत्यादि अनेक दोष हैं ओर युक्ति हीन मत हे. अतः इस रीतिसे जीव ब्रह्मको एकता नहीं बनती.

(१०) जो यह मानोगे के “सत् चित् आनंद, यह तीन अंश ब्रह्मके ओर असत्-मिथ्या-जड ओर दुःख, यह तीन अंश मायाके परस्पर सर्वदा साथही उद्भव, तिरोधान होते हैं. जैसेके सुषुप्तिमेंसे उठते हैं तब, तीनों क्रमशः साथ प्रादुर्भूत होते हैं. तथा असत्की अपेक्षासत्, सत्की अपेक्षा-मिथ्या-असत्-का प्रयोग वा कल्पना वा प्रतीति होती हे. इसी

प्रकार चिद् जडादिमें समझ लेना, अतः उभय अनादि अनंत हैं उनमेंसे चेतन, दुःखनामा अंश साथ रहनेसे जीवका वाच्य होता है—सो ब्रह्म चेतन भागके साथ एक है. इस प्रकार व्यवहारमें भेद और वास्तविकमें सर्वदा एक है.” यह प्रक्रियाभी एकतांशमें अविवेकसे मानते हैं; क्योंकि उभय अंश परस्पर विरोधी हैं, उनका साथ रहना तो ठीक हो, परंतु एकता कहना असंभव है. जैसे खद्योतमें तम प्रकाश भिन्न २ देशमें हैं—भिन्न स्वरूप हैं—वैसे जड, चेतन स्वरूपसे भिन्न है. ओर व्यवहार तथा ज्ञान वा विदेह कालमेंभी भिन्न २ रहेंगे; क्योंकि अनादि स्वरूप मात्र, संसर्ग पाते हुयेभी भिन्न २ ही हैं, यह सृष्टि नियम है. अतः कल्पना मात्र सिवाय एकता नहीं कही जाती. सुषुप्ति कालमें जडत्व चेतनत्व यद्यपि प्रतीत हों, तथापि जाग्रत कालके सहचार विवेकसे सुषुप्ति कालमेंभी, भिन्नताही सिद्ध होती है और तीनोंको अनादि अनंत मानोगे तो, अद्वैत—वेदांत—पक्षकी हानी होगी.

(११) जो कीट भृंगवत् जीवको ब्रह्मके सारूप्य होना मानते हो तो, सो भी असंगत है; क्योंकि लटमें वैसे स्वरूप होनेकी सामग्री, वीर्य मनुष्य, बीजू वृक्ष समान प्रथम विद्यमान है, भृंग उसके उद्भव होने वा उपयोगमें आनेका निमित्त है परंतु जीव परिच्छिन्न, अल्पज्ञ परतंत्रमें तो ब्रह्मने विरुद्ध भी धर्म हैं. अर्थात् व्यापक, सर्वज्ञ, स्वतंत्र, सर्व शक्तिमान होनेकी सामग्री नहीं है; अतः जीवको ईश्वर, अपने समान नहीं बना सकता और न जीव, स्वयं वैसे हो सकता है. तथा चार भुजादि शरीर होना यह तो, एक प्रकारकी योनी मान सकते हैं: ईश्वरत्व नहीं है. अपरंच यहां जीव ब्रह्मकी एकताका प्रसंग है, अतएव “भृंगसे भिन्न, कीट भृंग होता है” सो विषय, इस

प्रसंगका विषय नहीं है.

[१२] अब विशेषतः कहां तक लिखें.—जो जो एकता वा जीव ब्रह्म मायाके स्वरूपमें कल्पना करोगे वा मानोगे, उस उसका पूर्वोक्त युक्तियों और सृष्टि नियमसे खंडन हो जायगा. और "एकताका सिद्धांत कल्पित-अवधार्य है" ऐसा जाननेमें आजायगा.

ईश्वर जीव-दर्शन-४

वेदांत संप्रदायको रीतिसे किंवा अन्य *संप्रदाय वा प्रकारसे उद्दालकादिके वाक्य और जीव ब्रह्मकी एकताका साक्षात्-अपरोक्षत्व-थोड़ी देर विश्वाससे मानभी लें, परंतु ब्रह्म-ईश्वर-आर जीव कुल वस्तु होंतो, इस विश्वासमें काल व्यय करें, जो वेही वस्तुतः सिद्ध नहीं हों तो, विश्वास भी व्यर्थ है. सो प्रसंग संक्षेपसे जनाते हैं:—

(ईश्वर विषे.)

ब्रह्म, वा जगत्कर्त्ता ईश्वर है, इसमें क्या प्रमाण है ? इसकी सिद्धि किंवा, वेदांतपक्ष (एकता) सिद्ध नहीं होता. प्रत्यक्षादि प्रमाणके दोष उपर कहे गये, वेसेही यहां जान लेंतो. जो यह कहोगे के "वेदातियोंके आग्रहको लेके इस प्रसंग विषे प्रत्यक्षादिकी उपर नहीं माना है परंतु, वस्तुतः इसमें प्रत्यक्षानुभव प्रमाण है. अर्थात् संस्कारी बुद्धिकर गम्य होता है." इसका यह प्रत्युत्तर है के (बाह्य प्रत्यक्षका यहां प्रसंग नहीं, आंतर प्रत्यक्ष

वास्ते पूछा जाता है, प्रत्यक्ष है, इसीमें क्या प्रमाण है ? प्रत्यक्ष-
 ओर प्रत्यक्षके विषयमेंही अंतर देख पड़ता है. इस संबंधमें
 राजा, अग्निके दृष्टांत उपर लिख आये हैं. तथा जब दूरसे
 कोई वृक्ष देखते हैं उसमें. समीपमें (उंचाई, लंबाई, रंग रूपादि
 विषे) अन्य स्थिति वा अंतर प्रतीत होता है. एसेही अं-
 तरको ज्योतिष्मति[†] (योग क्रियाका विषय)में, काल प्रति वि-
 षयमें अंतर पड़ता है. वर्त्तमानमें गर्जना होती है, मोर उस-
 को सुनके बोळता है; मनुष्य कहता है के कोई शब्द नहीं
 होता. मिष्टान्नकी गंध आरहो है, कीडो उधर दोड़ती हैं; म-
 लकी दुर्गंध हो रही है, मरूखी जाती हैं या शरीर उपर बे-
 ठती हैं वा विष्टा युक्त मक्षिका खानेके भोजन वा सूंघनेके
 फूल पर बेठती है; परंतु मनुष्य कहता है के, यहाँ गंध नहीं
 है. तमस्थ मनुष्य कहता है के यहाँ सर्प नहीं है; परंतु वि-
 ल्ली दोड़के मारती है. अन्य मनुष्य वा पक्षी रातको नहीं दे-
 खते; परंतु भगेर, उलुक सूक्ष्म वस्तुकोभी देखते हैं. मनुष्य क-
 हता है के यहाँ (किसीने कूबेके उपर कुछ आच्छादन करके
 अज्ञात पृथ्वीवत् कर दिया हो) खड्डा वा कूवा नहीं है, वहाँ
 हाथी धोका खाके गिर जावेगा. ओर मनुष्य पड जावेगा;
 परंतु अजा (बकरी) जानती है के यहाँ खड्डा है, कभी नहीं
 जावेगी. सूर्य प्रकाशस्थ रंगदार वस्तुके रंगका, जेसाके अग्र-
 रोक्ष वा प्रत्यक्ष ज्ञान यज्ञदत्तको होता है, वेसा तद्वत् प्रकाश-
 स्थ उमी वस्तुके रंगका साक्षात् नहीं होता, किंतु विवक्ष-
 ण होता है. सूक्ष्म यंत्रद्वारा जलबूंदमें सैकड़ों जीव मैथुन व-
 गेरे क्रिया करते हुये प्रतीत होते हैं.—जूं. पहलड जेसी मोटी
 प्रतीत होती है. नगेरे. तहां यह नहीं कहा जाता कि काच

† शरीरांतरं चक्रोंवाली विद्युत्-प्रकाश दर्शन.

—चक्षुः-दूर दर्शक-यंत्र विना जो वा जेसा लंबा चोडा रूप-रंग-डोल-रचना देख पडता हे वोह १ किंवा काच वगेरे द्वारा जो-जेसा गोचर होता हे वोह २ किंवा अभी भ्रु-विष्यमें अन्य यंत्र वा योंगवृत्ति होनेवाले हैं उनद्वारा जो प्रतीत होनेवाला हे-बुद्धिका विषय होनेवाला हे वोह ३ यथार्थ हे ? अर्थात् अनिश्चित हे. जो कदाचित् सूक्ष्म यंत्र समान योग्यतावाली मनुष्य चक्षु होती तो, वर्त्तमानसे अन्यथा निश्चय-प्रतीति-होता. इत्यादि अन्य इंद्रियादि विषे ज्ञातव्य हे. निदान मनुष्य प्रमाण [ज्ञान होनेके साधन] समसीमासूचक नहीं जान पडते हैं.

इतने लिखनेका प्रयोजन यह हे के देश कालादि उपर अपरोक्ष ज्ञानका अंतर हो, इतनाही नहीं किंतु, जीवोंके प्रमाणमें भी न्यूनाधिकता हे वा योग्यतामें अंतर हे. और मनुष्योंके प्रमाणसे अन्य उत्कृष्ट भी हैं; अतः संभव हे कि जिसे जितना (देखा-साक्षात् किया) मानते हो उससे, भिन्न वा कुछ अन्य-न्यूनाधिकता रूप सो वस्तु हो, यथा आपके माने हुये जीव स्वरूपसे जीवका स्वरूप, विलक्षण-अन्य हो. जो उसको अज्ञात मानोगे तो, स्व पक्ष त्याग होगा. मोक्षाभाव होगा. और आपकी श्रुति [“तस्मिन् दृष्टे परावरे ०” “तमेव विदित्वा ०”] के विरुद्ध होगा. तथा उन्हीं श्रुतियोंसे यह भी सिद्ध होता हे के, ज्ञेय ब्रह्म उस दृष्टा-ज्ञाता-से भिन्न हे के जो, उसको देखके मोक्षको प्राप्त होता हे. अर्थात् जीवसे भिन्न हे. तो ब्रह्मकी अस्तित्वा उसके ज्ञानको मानके भी पूर्वोक्त प्रत्यक्षत्वकी तत्कार समान, यथार्थ स्वरूप नहीं जान सकनेका संभव हे. अतः यथार्थ अपरोक्षके अभावसे आपके मंतव्यानुसार ब्रह्मकी अस्तित्वमें कोई योग्य [प्रत्यक्षादि] प्रमाण नहीं.

तद्वत् आपके माने हुये मिथ्या मिश्रित (समिष्टि) ईश्वर-के अस्तित्वमें समझ लेना. ब्रह्म वा ईश्वर यदि हे तो, वांट-अपनेको आप जानता हे वा नहीं? जो कहोगे के जानता हे. तो, ज्ञाताज्ञेय, दृष्टादृश्य भिन्न रहनेके नियमसे ब्रह्म ज्ञाता और स्वरूप ज्ञेय, यह दो वस्तु सिद्ध होंगी और दोनों अनादि अनंत होनेसे द्वैतापत्ति होगी. तथाहो 'मैं इतना वा एसा हूं' एसी सीमा होनेसे परिच्छिन्न होगा. अनंतत्वका बाध हो जायगा. जो यह कहो के 'अनंत स्वरूप होनेसे अपनेको अनंत जानता हे.' इस कथनका परिणाम, स्व स्वरूपसे अज्ञात हे, एसा निकलेगा. विचार कर देखिये. और जो कहो के 'अपनेको नहीं जानता' तो, एसा अज्ञ अन्यको क्या जानेगा? किंवा जगत्कर्त्ता कैसे होगा? तथा चेतन पर प्रकाशक वा स्वयं प्रकाश कैसे मान सकोगे? अतः चेतन ब्रह्म नहीं. यदि ईश्वर हे तो, जीव पद वाच्य वस्तु समान अज्ञ. अमर्त्यज्ञ-हे-एसे ब्रह्मेश्वर मानना निष्फल हे. किंवा अनुपयोगी हे.

ब्रह्मको प्रकाशक मानते हो तो, सांश सिद्ध होनेसे मध्यम परिणामी सिद्ध होके नाशवान् मानना पड़ेगा, क्यों-के काशी देशस्थ, मथुरा देशस्थका प्रकाशक भाग भिन्न रहे. यह इसका वाह उसका नहीं, अर्थात् सर्व स्वरूप सर्वका प्रकाशक रूप नहीं हे. जैसेके सूर्यका प्रकाश जिस गृहमें हे वहांका वहीं प्रकाश प्रकाशक हे. सो, अन्य गृहके पदार्थों वा प्रकाशका प्रकाशक नहीं. किंवा, जैसे एक गृहगत आकाश, जिन घटादिकोंको अवकाश देता हे सोही; अन्य गृहगत घटादिकोंका अवकाशदा नहीं. जैसेके सूर्य प्रकाश, तेज परमाणुका समूहात्मक हे. वैसे आकाश यदि वस्तु मानो तोभी, आपके सिद्धांतनुसार ब्रह्मके एक देशमें होनेसे व्यापक नहीं

किंतु मध्यम हुआ. और मध्यम सावयव होता है; इस रीतिसे अवयव विशेषका समूह पदार्थ है. वैसेही ब्रह्मभी स्वयं प्रकाश अवयवोंसे समूहात्मक है; ऐसा सिद्ध हुआ. जो एक स्वरूप होता तो, परस्परका प्रकाशक वा वही सर्वका प्रकाशक होता; जो ऐसा मानोगे तो, परिच्छिन्न-अणु-सिद्ध हो जायगा.

यद्यपि साक्षीपना तो, वृत्ति वा अंतःकरणकी उपाधिसे उसमें कल्पते हैं, क्योंकि ज्ञातृत्व उसमें नहीं, वृत्ति वा अंतःकरणमें है. अतः साक्षी नाना हैं. तथापि 'स्वयं प्रकाश स्वरूप चेतन एक है,' ऐसा मानने पर पूर्वोक्त प्रकारसे उक्त दोष आते हैं.

यदि आकाशवत् एक स्वरूपही मानोगे तो, काशीस्थ वाले भाग करके मथुरास्थ वालाभी प्रकाश्य होना चाहिये. और जो उपाधि बलसे भेद मानोगे तो, मिथ्या, उपाधि करके भी जो भेद बाछेद्य है उसको, अमध्यम-अपरिणामी कैसे मान लेवें ? जैसेके आकाशके मर्माकाश भागरूप उपाधि नाश होनैसेभी, अन्य मठ-गृहगत घटादिकों को, सो उपाधि रहितवाला आकाश, अवकाश नहीं देसक्ता; क्योंकि भिन्न भाग है. वैसेही ब्रह्ममें समझ लेना चाहिये. और इठसे मानोगे तो, पुनर्हक्ति, गौरव, असंभव तथा चल दोष आवेगा.

जो यह कहोगे कि "उक्त रीतिसे प्रकाशक चेतन में जो सावयवत्व कल्पते हो सो, तुम्हारी वृत्ति बुद्धिकी दृष्टिसे है—लडकोंकी फेरीमें मकान वृक्ष फिरते हुये दृष्ट आने समान भ्रम वा कल्पना मात्र है. वस्तुगत्या उसमें इन शंकाका अवसर नहीं; किंतु बुद्धिपर-अगम्य है; अतएव उक्त लेख-दोष मान्य नहीं." इसका समाधान यह है कि बोध, अगम्यविचक्षण

अभ्य प्रकारका है, एसी सिद्धि किसनेकी ? तहां, जो प्रत्य नुमानको स्वीकारोगे तो, उक्त दोषोंका परिहार नहीं हो कता; क्योंकि उनको साधक नैसर्गिक नियमवाळी बुद्धि आप अवसर नहीं दते. शब्द प्रमाण मानोगे तो, उक्त दोष आवेंगे. निदान ब्रह्मको उपाधोवान् वा सुधर्म मानोगे तो, सिद्धि आदिके बिना, उसकी सिद्धिही नहीं होगी. इत्यादि तिसे आपको शंका और मंतव्य भ्रमरूप वा कल्पना मात्र उक्त रीतिसे "ब्रह्म सावयव है, वा ब्रह्म नहीं है" ए मान्ना पड़ेगा.

तद्वत् ईश्वरमें सर्वज्ञता नहीं घटती; क्योंकि आपकी रीतिसे. ब्रह्मकी व्याप्य-माया तद् विशिष्ट चेतन वा अंतःकरण अवच्छिन्न वा अनवच्छिन्न चेतन, ईश्वरका स्वरूप है अर्थात् मायाका अंश सावयव मध्यम वा समाष्टिरूप है. सावयवमें एककाली एक अभिमान होनेसे सर्वज्ञत्वका अभाव है. कदाचित् एसाही मानोगे तो, जडवाद सिद्ध होजायगा. ओ जो एक व्यापक मानके वा समूहात्मक-समाष्टिरूप-मानके ए अहंकारवाला (मैं एक ईश्वरही सर्वज्ञ हूं, वा एक ईश्वर सर्वज्ञ है) मानोगे तोभी, प्रबल दोष आवेगा; क्योंकि एककालमें काशी अंतःकरण गतकर्म और इच्छा तथा परमाणुका संयोग वियोग और उनका ज्ञान तथा 'प्रयाग' अंतःकरण गतकर्म और इच्छा तथा परमाणुओंका संयोग वियोग ओ उनका ज्ञान जब होता है तब, एकही ईश्वर उनका ज्ञाता है अभिमानी है ? वा भिन्न २ देश वाला ईश्वरांश ज्ञाता है जो उत्तर पक्ष लगे तो, ईश्वर नाना और परिच्छिन्न होंगे उस उस देशकालका अभिमानी भिन्न होगा; एसा माननेसे अव्यवस्था और असर्वज्ञता होगी. ओर जो प्रथम पक्ष लगे

तो, एक कालमें अनेक ज्ञान एक अभिमानीको होना असंभव. जो कहोगे के 'वोह अनंत ज्ञान शक्तिवाला है' तोभी उसका अभिमानी एकही होनेसे उक्त दोषका परिहार नहीं होगा. जो कहोगे के 'मनुष्य बुद्धिसे ईश्वरके ऐश्वर्यका निर्णय नहीं होसक्ता' तो, ईश्वर है, एसा माननाभी तद्वत् है. अर्थात् हे ओर नहीं माननेमें दोष प्राप्ति होनेसे संशयात्मकता होगी.

तथाही जो इठमे एक देशकाली सर्वज्ञ मान लेवें सोभी, सिद्ध नहीं होता.—जैसे कि, १ इतनीवार सृष्टि उत्पन्नकी ओर करुंगा, २ अमुक परमाणुका अमुकके साथ इतने वार संयोग वियोग हुवा ओर होगा. ३ अमुक जीव अमुक काल में अमुक कर्म करेगा, ४ अमुक जीवकी अमुक कालमें मुक्ति होगी, ५ आकाश—देश—कालका आद अंत कितना है इस बातकी वा उनके अनादि अनंतत्वकी उसको खबर है ? ६ परमाणु कितने हैं ? ७ (में ईश्वर—ब्रह्म) कितना हूँ—इत्यादि बातोंको ईश्वर जानता है वा नहीं ? जो कहोगे के नहीं जानता. तबतो सर्वज्ञ नहीं. जो कहोगे के जानता है, तो सृष्टि ओर उपादान अनादि नहीं.—तथा जीवकी मोक्ष, पुरुषार्थ पर नहीं होगी; किंतु ईश्वरका सत्य ज्ञान होनेसे अमुक कालमें नियमसे होगी; एसा सिद्ध होनेसे जीव परतंत्र हुवा. ओर जब खू है तो, जीव मात्रके भविष्य कर्म उसके ज्ञानानुसार होने चाहियें. जो एसा नहीं मानो ओर जीवकी स्वतंत्रतामे मानो तो, उसकी सर्वज्ञताका अभाव होगा. ओर जो सर्वज्ञता मानो तो, जीवके स्वतंत्र कर्म करनेका अभाव होके उनके फल भोक्ताका अभाव होजायगा. वा बुराई भोक्ताई ईश्वरके सिर होगी.—वही भोक्ता होगा. (यह वार्ता किं

चित्ही विचारसे ज्ञात होसकी है; अतः विस्तार नहीं कि या).-देशकाल और ईश्वरके शरीर तथा ज्ञानकी सीमा हो पड़नेसे वे (देशकालादि), मध्यम परिमाणवाले—नाशवान—परिच्छिन्न ठेरेंगे.-सृष्टिकी व्यवस्था न होगी.—इत्यादि दोष आवेंगे. इस प्रकार ईश्वर सर्वज्ञ नहीं. असर्वज्ञ, जगत्का कर्त्ता, यर्त्ता, हर्त्ता और व्यवस्थापक नहीं होसक्ता. जो यौनियोंके नाना व्यूह और सर्वज्ञताका, ग्रंथोंमें कथन हे सो, विश्वास, कल्पना और अल्प बुद्धिसे किया हे. विचार सहित नहीं हे. जो बोह लेख सत्य मानते हो तो, शंकराचार्य, पतंजलि, गौतम, कनाद, व्यास, ऋषभदेव, महावीर, ब्रह्मा, विष्णु, इत्यादिके मतका भेदभाव नहीं होता.—राजाके मृत शरीरमें जाके छल प्रकारसे शंकराचार्यजीको कामका अनुभव नहीं लेना पडता. [पूज्यपाद शंकराचार्यके नामपर किसीने यह कलंक कथा बनाई हो, एसा जान पडता हे]. तथाहि ब्रह्मा सर्वज्ञ होता तो, बत्सहरण कीलामें नहीं भूलता. रामचंद्रजीको सीताकी खबर होती—बालीको छलसे नहीं मारते.—सीताजीको धोबीके कहनेसे बाहिर नहीं निकालते. विष्णुको छल नहीं करने पडते. शंकर महाराज कर्तवी भीलनी (पारवती)को पहिछान लेते.—इत्यादि बातें विपरीत नहीं होती. तथा जैनियोंके सर्वज्ञ तिर्थंकर ऋषभ देव वा महावीरने अपने स्त्रांमें लिखनेके योग्य नवीन यह वात कि, “श्रावकोंकी पूज्य जो हमारी मूर्तियें, सिद्धाचल (पालीताणा शहरके शत्रुजय) परबत पर होंगी, उन मूर्तियोंके शिखर—यस्तक पर, हिंसक मुसलमानोंकी मसजिद बनेगी,” नहीं जनाई हे. वा दूरे! उनको सर्वज्ञ और सर्व शक्तिमान माने बाळो! पारवती प्रति—महादेवजीने वा उनके अनुयायी—भक्तोंने, यह कहीं

नहीं लिखा कि “काशी विश्वेश्वरनाथके मंदिरके जोड़े हिंसक, वेद विरोधी मुसलमानोंकी मसजिद बनेगी-प्रभास-पाटनका सौमनाथ ज्योतिर्लिंग, मुसलमान लोक तोड़ेंगे.” वाहरे सर्व शक्तिमान सर्वज्ञ कहने वाले ! नबी मुहिम्मद ओर यसू ख्रिस्त वगैरे पेगंबरोंको कोईभी सर्वज्ञ वा सर्व शक्तिमान नहीं मानता.—उनकी योग्यताका आधार उनके खुदा पर मानते हैं—खुदाकी सर्वज्ञता वास्ते उपर कहा गया है ओर सर्व शक्तिमानत्व आगे वांचोगे. कदाचित् जो कोई पेगंबरोंको सर्व शक्तिमान वा सर्वज्ञ मानता हो तो, उसको उनकी मोत (यसू मसीहका सूली पर चढाया जाना, नबी मुहम्मदकी बारे वफात) याद हो, यही उत्तर बस होगा. उप-परांत जीवका पुनर्जन्म होना ओर उसका पुरावा मिलना योग तथा प्रचलित मेस्मेरिझम विद्यासे प्रत्यक्षभी होता है परंतु, ईरानी (पारसी), किरानी, कुरानी, ब्रह्मसमाजी वगैरे नहीं मानते; ओर प्रसिद्ध जीव स्वरूपको मेटर विना, नबीनो त्यक्त मानते हैं.—किंतु खुदाका श्वास मानके मुन्हगारभी बताते हैं; यह क्या उनके शिक्षक खुदाकी थोड़ी सर्वज्ञता है ! तद्वत् व्यापक पर ब्रह्ममें क्रिया बताने वाले-व्यापक ब्रह्मका रूपांतर जगत है, एसा कहने वाले—असंभव दोष ग्रसित थियोसोफिस्टोंके महात्माओं वास्ते विचारणीय है. इसी प्रकार अन्य—बुद्ध, जरतोस्त, रामानुज, वल्लभ, सहजानंद स्वामी—वगैरेकी सर्वज्ञता वास्ते यथा प्रसंग घटा लेना चाहिये.

तथाहि पूर्वोक्त पतंजलि, ऋषभदेव, महावीर, चैनी तिर्थंकर वगैरे ओर थियोसोफीकल सोसाइटीके गुरु—महात्मा—ध्यान चोहा मनस पुत्र—आदि देवों वगैरे सर्वज्ञ जीवोंको “अद्यापि हमारे इतने जन्म हुये हैं” एसा तमाम भूत ज्ञान हो-

ना मानें तो, जीव सादि ठेरेंगे—अनादि नहीं होंगे—इसमंत-
 व्यसे सर्वज्ञ बादियोंको स्वपक्ष (सृष्टि प्रवाह वा स्वरूपसे अ-
 नादि हे—जीव अनादि हैं इस पक्ष)को त्याग देना पड़ेगा-
 जो उनको “अपने तमाम जन्मोंका ज्ञान नहीं था” एसा
 मानें तो, वे असर्वज्ञ ठेरेंगे किंवा ‘अनंत जन्मरूप’ ज्ञान मानें
 तोभी, असर्वज्ञ ठेरे. तथा अमुक जीव वा सर्व जीवोंकी कब
 मोक्ष होगी?—उनको कितने जन्म लेने पड़ेंगे; यह ज्ञान उनको
 नहीं हे तब तो, वे असर्वज्ञ हुये; ओर जो उक्त ज्ञान उनको
 हे, एसा मानें तो, सृष्टिका अत आजाना मात्रा पड़ेगा—पुनः
 सृष्टि होनेका हेतु नहीं रहेनेसे सृष्टि नहीं होगी; परंतु एसा
 होना असंभव हे. तथा पूर्वोक्त प्रसंगानुसार मोक्ष वास्ते पुरु-
 षार्थ करना असिद्ध रहेगा. अर्थात् जबकि मोक्ष होनेका काल,
 नियत हे तो, उस कालके आने पर जीव, स्वाभावतः मोक्ष
 हो जायंगे. तथाहि जो ग्रंथकार सर्वज्ञ होते तो, सूत्र वा गी-
 ता वगैरे ग्रंथोंमें अन्य ग्रंथोंकी साक्षी नहीं लेते—इतनाही नहीं
 किंतु सर्व पक्षकार—ग्रंथकारोंके लेखका एकही अभिप्राय होना—
 भिन्न २ नहीं होता.—कोई ईश्वरको जगत् कर्त्ता मानता हे,
 कोई नहीं मानता हे (यथा थियोसोफिस्ट, जैन, पूर्वमीमांसा
 वाला, सांख्यकर्त्ता कपिल देव, बुद्धदेव वगैरे ईश्वरको वा
 जगत् कर्त्ता ईश्वर हे एसा, नहीं मानते). इत्यादि मत भेद
 नहीं होता. परंतु मतभेद स्पष्ट हे. अतः वे सर्वज्ञ नहीं. तथा
 जिनको सर्वज्ञ वा ईश्वर मानते हो उन्होंने, अपनेको कहीं-
 भी सर्वज्ञ नहीं कहा हे. तथा अपनेको सर्वज्ञ कहनेवाले वा
 सर्वज्ञत्व मानेवालोंको छोडके सर्वज्ञत्व सिद्धि में क्या प्रमाण
 हे? इसकी सिद्धि विश्वास वा कल्पना मात्रसे इतर, योग्य
 प्रकार (युक्ति, सृष्टि नियम, प्रत्यक्षादि प्रकार) में नहीं हो

संकेती. (अन्यथा अस्मदादिको भी सर्वज्ञ मान्ना पडेगा).
अतः अमान्य हे.

उक्त प्रकारसे किरानी, कुरानी, ईरानी, जैनी, पौराणी, नवीन पौराणी [थियोसोफिस्ट], ब्रह्मसमाजी वगेरोंके मान्य सिद्ध जीव वा ईश्वरकी सर्वज्ञताही, सिद्ध नहीं होतीहे तो, अन्यकी सर्वज्ञतामें संशयही बना रहेगा. हां, कालांतरके अनुभव क्रमसे, भूत कालका कुछ विशेष ज्ञान और शता विधानी, प्रकाश-विद्युत के अवाच्य शीघ्र गति-संयोग वियोग-समान वा उससे विशेष प्रकारसे शरीर ज्ञान क्रम समान. वर्त्तमान ज्ञान तथा प्रकृतिके गुण कर्म स्वभावको जान्नेसे विषयकी रचनाका कुछ ज्ञान और पडे हुये संस्कार ज्ञानसे जीवोंके किंचित् भविष्यका-अनुमानिक ज्ञान, ईश्वरकोभी होना संभव हे. तथापि निर्मूलका नहीं; अतः जो ईश्वर मानो तो भी, वोह सर्वज्ञ, नहीं होसकता.

जो कहोगे के 'भूत भविष्यता तो जीवोंकी दृष्टिसे हे, ईश्वरको सर्व वर्त्तमान हे' यह कथनभी अविचारसे हे. क्योंकि, जीवको जब शिक्षा देता होगा तब, वर्त्तमानके सर्व कर्म हैं, एमा समझके देता हे वा प्रारब्ध [भूत] अनुसार देता हे? पूर्व पक्ष मानें तो, उसका ज्ञान मिथ्या होगा. उत्तर पक्ष मानें तो, भूत ज्ञान मानना पडेगा. 'पूर्ववत् सृष्टि रचता हे,' इस मंतव्यसे कदापिभी वर्त्तमानरूप सिद्ध नहीं होता.

जो ईश्वरको अनादि सांत (यह वेदांत पक्ष हे) वा सादि अनंत मानोगे, तो वोह, अपने उत्तर ओर पूर्व वृत्तांत न जान सकनेसे उसमें सर्वज्ञताका अभाव स्पष्ट हे. और जो अनादि अनंत मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. क्योंकि वोह और उसके सर्वज्ञत्वादि गुण कर्म-ऐश्वर्य-भी निरत्य होने चाहि-

यें. जो यह कहोके 'सर्वज्ञत्वादि मायाकी सन्निधिसे मायाके हैं' तो, मायाको अनादि अनंत माना पड़ेगा. उससेभी द्वैतापत्ति होगी. जो 'मायाको अनादि सात मानोगे' तो, ईश्वरमें अनादि अनंत सर्वज्ञताका अभाव होगा. और जो मायाकाल पर्यंत सर्वज्ञताका अर्थ लोंगे तो, मायाके अभावकी असिद्धि होगी. अर्थात् उसके अभावका ज्ञान किसको होगा ? अतः वेदांतियोंका माया विशिष्ट ईश्वर, सर्वज्ञ नहीं मान सक्तें. सर्वज्ञताके अभावसे जगत्के कर्तृत्वादिका उसमें अभाव होनेसे ईश्वर कल्पना मात्र सिद्ध होगा.

जो ईश्वरको विभु मानोगे तो—“अंतराय रहित दो परमाणु मिलते हैं तब, कार्य होता है. अर्थात् उन दोके संयोग में अंतर न रहे तब कार्य होता है” यह नियम है; परंतु ब्रह्म—ईश्वर,—अखंड विभु पदार्थ माना है तो, उसके अखंड होनेसे दो परमाणुके संयोगमें बाध होना चाहिये अर्थात् अंतराय सहित संयोग है. जब यूं है तो, दो परमाणु भिन्न २ रहेभी कार्य होना चाहिये, परंतु ऐसा नहीं देखते. और अनुभवविरुद्ध है; अतः नभ, ब्रह्मादि कोईभी विभु वस्तु नहीं. किंच उसके स्वरूपसे इतर देशका अभाव होने और अभेद्य अच्छेद्य ब्रह्मके स्वरूपमें प्रवेश न होनेसे जगत् और मायाके स्वरूपकी स्थिति संभव न होगी. और जगत्का स्वरूप सर्वको प्रत्यक्ष है; अतः जहां जहां जगत्, वहां वहां ईश्वर—ब्रह्म—नहीं; किंतु परिच्छिन्न होगा, वा नहीं होगा. जो परिच्छिन्न मानोगे तो, जगत् कर्त्ता धर्त्ता और नियामक—व्यवस्थाकर—नहीं होगा. परिच्छिन्नगत मध्यम मानोगे तो, नाशवान् होगा. और जो अणु मानोगे तो, सर्व अंतर्दामी, सर्वका साक्षी, सबका प्रेरक इत्यादि विशेषणवान् न होनेसे जगत् कर्त्ता धर्त्ता

हरता नहीं होसकेगा. ओर जो नहीं हे, एसा मानोगे तो, जीवकी किसके साथ एकता कहोगे? अर्थात् एकताका सिद्धांत समीचीन न हुवा. तथाही ब्रह्म जिज्ञासाकाही बाध होगा. ब्रह्मको व्यापक मानके, जिज्ञासु वा जिज्ञासा माननाही असंगत हे.

यदि ईश्वर हे एसा स्विकार लें तो, सर्व शक्तिमान न होगा. सर्व शक्तिमानके अभावसे जगत् कर्त्ता न होगा. जैसेके उसमें किसी अपराधी जीवको स्वदेशसे भिन्न निकालने की शक्ति नहीं. स्वार्थी न होनेसे करुणा ओर दया (किसी के अपराध क्षमा करने)की शक्ति नहीं. जो उभय शक्ति मानोगें तो, परिच्छिन्न ओर अन्यायो ठेरेगा, ओरभी अनेक दोष आवेंगे. जो एसा नहीं मानोगे तो, सर्व शक्तिमान नहीं होगा.

जबके अनुग्रह (अपराध क्षमा) नहीं कर सकता तो, ईश्वर स्तुति, प्रार्थना ओर ध्यान व्यर्थ होगा. जो केवल कर्मानुसार व्यवस्थापक मानोगे तो, प्रपंची होगा. उसको हानी लाज न होनेसे जीवोंके कर्म प्रपंचमें पढनेका कोई हेतु सिद्ध नहीं होगा. जो पशुपक्षी समान स्वभावतः मानोगे तो, शक्तिकी सीमा होनेसे सर्व शक्तिमान न होगा. असर्वशक्तिमान, ब्रह्म वा जगत् कर्त्ता धर्ता हर्त्ता नहीं होसकता; अतः ईश्वरमानना व्यर्थ हे.

तथाही माया (वा मूल प्रकृति परमाणु-तत्व) के स्वरूप गुण कर्म स्त्रभाव ओर स्वगुण कर्म स्वभाव बदलने वा न्यूननाधिक करनेकी उसमें शक्ति नहीं हे. जैसेके अग्निके स्वरूपद्रिको नहीं बदल सकता (गुरुत्व शीत वा वायुको रूपवत् वक्षु गोचर नहीं कर सकता.), अपने जेसा ईश्वर नहीं बना सकता वा अपना आप नाश नहीं कर सकता, वा भावसे अभाव वा अभावसे भाव पदार्थ नहीं कर सकता. इत्यादि—

एमे अनेक कार्य हैं कि जिनके करनेमें असमर्थ है. जो तद्वि-
रुद्ध (मूल स्वरूपादि बदलना, अभावमे भावरूप करना इ-
त्यादि) मानोगे तो, मायादि सादी होंगे.-अनादि नहीं होंगे.
इस रीतिसे आपके सिद्धांतका अभाव होगा. और भी सादि
मायाके अभाव हुये पुनः अभावसे भावरूप करेगा; क्योंकि
नित्य ईश्वरके, 'अभावसे भावरूपोत्पत्त्यादि करना रुत,' गुण
कर्म नित्य हैं. इस रीतिसे मोक्षाभाव होगा. तथा अनेक अ-
न्य दोष आवेंगे.—जीवोंको घुराइसे बचावे, सत्पात्रोंको दुःख
दे, विना ज्ञानादि साधनके मोक्ष करे. इत्यादि आरोप हो
सकेगा. जो कहोंग कि 'शक्ति होतेभी, अन्यथा नहीं करसक्ता'
इमका यह उत्तर हे के उसने कभीभी अन्यथा किया या
करेगा? अथवा अभी तक नहीं किया ओर आगे नहीं करेगा?
प्रथम पक्ष मानें तो, अब वेमा क्यों नहीं करता? ओर अन्यायी
क्यों न हो? परंतु आपके कथनानुसार उत्तर पक्ष मानें तो,
उसमें अन्यथा करनेकी शक्ति हे, एसा सिद्धही नहीं होसकता.
ओर जो एसा (अन्यथा करने, गुणादि बदलनेमें समर्थ) नहीं
मानोगे तो, सर्व शक्तिमान नहीं कहा जायगा. इतनाही नहीं
किंतु, जबकि, माया-अज्ञान—का जो गुण स्वभाव (अविद्या-अं-
तःकरणादि नाना पदार्थ रूप-प्रबंचरूप परिणामपाना), तिस-
को, ईश्वर नहीं बदल सकता, तो जीव, ज्ञानादि बलसे उस-
का कमे अभाव* कर सकता हे? अर्थात् नहीं कर सकता,
एसा सिद्ध हो जायगा.

तिससे आपके सिद्धांतका अभाव होगा. यदि अनादि
ईश्वरमें उक्त असंभव सामर्थ्य (अपने गुणादिको बदलना)
मानें तो, मायामेंभी एसी (असंभव) शक्ति नहीं मा-

* माया, अविद्या—ज्ञान निवर्त्तनीय हे, यह वेदांत पक्ष हे.

ननेमें कोई हेतु नहीं. अर्थात् जो वेदांती भाइ उस अनादि-
को सांत कर देते हैं तो, वोह ईश्वरवत् अपने अभाव प्रवृ-
त्तिमें अशक्य ईश्वरकोही सांत करके, स्वमांताभाव करनेमें
शक्तिमान क्यों न हो ? परंतु जैसेके उक्त कल्पना, कल्पना
हे, वैसे ईश्वरका अस्तित्व और उसके सर्व शक्तिमानत्वको
कल्पना समझ लेना चाहिये.

तथाही आपका मतव्य हे कि “एकोहंवहुस्याम” एसी
ईश्वरने इच्छा (ईक्षणा)की. इससे ज्ञात होता हे के, आपका
ईश्वर सर्वज्ञ हे, इच्छावाला हे. ओर आपके मतमें ईश्वरका
स्वरूप, माया विशिष्ट [अज्ञान विशिष्ट वा साभास शुद्ध मन्व
माया विशिष्ट*] चेतन सर्वज्ञ, अंतर्यामी, जगत्कर्त्ता, धर्त्ता,

* ज्ञान निवर्त्तनीय, अस्वतंत्र, जड, भावरूप अज्ञानके विषे
वेदांत पक्षमें पांच मत हैं, उन मतों अनुसार जीव ईश्वरका स्वरूप
भिन्न २ प्रकारसे कल्पते हैं.—१ शुद्ध सत्त्व गुण प्रधान माया वि-
शिष्ट चेतन ईश्वर एक; मलिन प्रधान अविद्या (मायांश विशेष) वि-
शिष्ट चेतन जीव नाना. २ अज्ञानकी ज्ञानशक्ति प्रधान अज्ञान
(माया) प्रतिबिंबित चेतन ईश्वर एक. अज्ञानकी क्रिया शक्ति गत-
रज सत्त्वसे नहीं दबा हुवा तमोगुण—आवरण शक्ति प्रधान—अवि-
द्या प्रतिबिंबित चेतन जीव, नाना. ३ एकही अज्ञान विक्षेप [माया]
आवरण (अविद्या) क्रिया शक्ति भेदवाला हे.—विक्षेप क्रिया प्रधा-
न [माया] अज्ञान उपहित त्रिव चेतन ईश्वर. आवरण क्रिया वि-
शिष्ट [अविद्या] अज्ञान प्रतिबिंबित चेतन जीव. [इस पक्षमें जीव
—प्रमाता जीव १, तिस जीव विषे अनेक—कल्पित हैं. ४ बनवत्
अज्ञानोंका समुदाय—समष्टि अज्ञान उपहित चेतन ईश्वर. वृक्षवत् प्र-
त्येक व्यष्टि अज्ञान उपहित चेतन जीव—नाना. ५ कारणरूप अ-
ज्ञान उपहित चेतन ईश्वर. कार्यरूप अज्ञान अंतःकरणादि विषे उ-

हर्ता, जीवोंकी कर्मानुसार व्यवस्था करनेवाला, इत्यादि विशेषणवान् हे, यह मंतव्य सर्वथा असिद्ध और व्याघात दोषवाला हे; क्योंकि चेतनमें इच्छा, ज्ञानृत्व हे नहीं और मायामें भी नहीं। जो मायामें मानोगे तो, जैसे एक स्वरूप भूतमा-

पहित चेतन जीव-नाना। इन पांच पक्षोंमें, वेदांती भाई परस्पर दूषण भूषण गाते हैं और कहते हैं कि, कोईभी रीतिसे तत्त्वमसि-जीवेश्वर-ब्रह्मकी एकताका बोध हो, सोही उस जिज्ञासुको उपादेय हे। उक्त पक्षोंके अंतर और इतर अवच्छिन्न, अनवच्छिन्न, नाना ईश्वर-एक जीव एक ईश्वर-इत्यादि भेद हैं। इन सर्वका संक्षेपसे इस ग्रंथकी रीतिसे खंडन होजाता हे। अतः भिन्न २ रूपसे खंडन नहीं लिखा। ईश्वर, जीवका विषय, वांचके पुनः यह टिपण ध्यानमें लेना चाहिये।

और जीव (परमाणु, समूह-मगज) ब्रह्म (समष्टि परमाणु-व्यापक ईश्वर)की एकता, जडवादीकी रीतिसेभी होती है; अतएव इन पंच प्रकारकाही मानेका नियम नहीं।

इन पक्ष होनेका यह, कारण जान पडता हे:—वे लोक ब्रह्मको, मन वाणीसे पर मानते हैं।-माया तकका विषय नहीं। तब यह शंका होती हे कि, 'ब्रह्म हे' यह बात किसने सिद्ध की? जो ब्रह्मको ज्ञेय मानें तो, स्थाणु, पुरुषका विषय (प्रमेय), उसका दृष्टाभी होना चाहिये, किंवा जड मूर्तिका विषय-प्रमेय, पुजारीभी होना चाहिये।-परंतु ऐसा नहीं होता। इतने लिखनेका सार यह हे कि-मन बुद्धिके अनुमानका विषय ब्रह्म-ईश्वर हे। 'ब्रह्म हे वा नहीं' इसका निर्णय-साक्षात्, मन बुद्धि नहीं कर सकते, इसलिये स्व कल्पना-अनुसार पक्ष रच डाले। उन विषयको परीक्ष भ्रमका विषय क्यों न कहा जाय। ! परीक्ष भ्रम प्रसंगवत् मन माने लक्ष ईश्वर क्यों न मान लिये जावें? !

याके कार्य ईश्वरमें ज्ञातृत्व हे वैसे उसके कार्य पाषाणादिमें भी हाने योग्य हे; परंतु हे नहीं; जो यह कहो के “मायाके सत्व रज तम तीन गुण हैं, तदंतर शुद्ध सत्व [ज्ञान प्रकारी] चेतनयुक्त ईश्वर, मलिन सत्व युक्त चेतन जीव, ओर शेष सृष्टि. शुद्ध मलिन, रज तमादिसे बनो हे.” इस अंतव्ययमें यह आक्षेप हांता के, माया एक वस्तु नहीं; किंतु सांश, सावयव हे.—सावयव, निरवयवसे विलक्षण नहीं. जब यू है तो, वि-
 भु परिमाणभी नहीं; किंतु, अणुपरिमाण रूप हुइ. इसके विना मध्यम परिमाणवाले (अंतःकरणादि) नहीं बन सकते. जेमेके स्वप्नादिमें अति सूक्ष्म स्वरूप, सृष्टि हे उममें अधिक स्थूल यह सृष्टि हे. सो अणु परिमाण जन्य हे. इसका परिणाम यह निकलाके ईश्वर विभु परिमाण नहीं किंतु मायाके शुद्ध सत्वांश मिलके समष्टिरूप ईश्वरका स्वरूप हे, अर्थात् मध्यम परिमाण हे. चेतनज्ञातृत्व विभु परिमाणवाला हे; ओर माया भाग मध्यम हे, माया विभु परिमाण नहीं. यह आपकी श्रुति “त्यतिष्ठत् दशांगुलम्” सेभी सिद्ध हे. जब यू हे तो, उस मध्यम परिमाणवाले पदार्थके बीच बीचमें जीवादि अणु आवेंगे; इससे ईश्वर चालनी समान वस्तु परिच्छेदवान होगा. ओर इसलिये अन्यामित्वका बाध होनेसे जीवोंकी व्यवस्था नहीं कर सकेगा—सृष्टिके रचनेमें असमर्थ होगा. तथाही उन शुद्ध सत्वांशके एक एक अवयवमें इच्छा वा ज्ञातृत्वादि गुण धर्म हैं वा समूहात्मकमें? जो अवयव प्रति मानोगे तो, ईक्षण प्रति अनेक इच्छा ओर अनेक ज्ञातृत्व होनेसे जीववत् अनेक परिच्छिन्न ईश्वर मानने पड़ेंगे, ओर जो उत्तर पक्ष मानो तो, इच्छा ज्ञातृत्वादि सर्व अंशोंमें विभाग पाये हुये मानने पड़ेंगे.—जेसे जलकी शीतता अणु २ प्रतिथी.—समूहात्म-

साथ हे.—पहां उसका प्रसंग नहीं; तथापि आप करके उनकी गीमि मान्नेसेभी, जीव ब्रह्मका भेद सिद्ध और आपके पक्षकी हानो तो हे. इस लिये लिखा हे.

निदान जबकि पूर्वोक्त लेखसे व्यापकत्व, सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमानत्वादिका अभाव और परिच्छिन्नत्व, सावयवत्व, असर्वज्ञत्व और असर्वशक्तिमानत्वादिका भाव सिद्ध हे. किंवा ईश्वरत्व^१की असिद्धि हे.^२ तो जीवेश्वरकी एकताका कथन कैसे होसकता हे वा माना जासकता हे? नहीं मान सकने. ४

१ पुगणोमें ईश्वरको वाळ्छ, मळ्छ, समादे अतार हाना प्रसिद्ध हे. वाइवलमें एक [इसराईल] पगंवाके साथ खुदाका कुदती लडना, मृगाको तूर पहाड उपर अग्नि समान दृष्ट पडना लिखा हे. कुगनमेंभी पूर्वोक्त प्रकारसे मूसाको दर्शन देना लिखा हे. तथा नीमोहम्मदका सातवें आसमान पर खुदाके मिलने वास्ते, घांड़े पर चढ़ कर जाना और खुदाका सातवीं करसी पर बैठके, परदे डालके मोहम्मद साहेबके साथ बातें करना, मुसलमानोंमें प्रसिद्ध हे. (देखो म्याराज). ब्रह्मसमाजी आदि 'ब्रह्मको संकल्प कर्ता और ईश्वरसे भिन्न सर्वको अभावसे ईश्वरने बनाया, एसा मानते हैं. एसेही इ तई, मुसलमान मानते हैं. इसलिये उक्त विशेषण बनते हैं.

२-३ ईश्वर मंतव्य प्रसंगमें "इस जगत्का कोई कर्ता होने योग्य हे. कार्यरूप (संयोग वियोग जन्य) प्रतीत होनेसे. घट कुंभ कारवत्" इय दि अनुमान प्रकारका खंडन इस लिये नहीं लिखा कि, उसके माने हुये मूलस्वरूपकीही सिद्धि नहीं होती हे. तो, उस के अस्तिव्य संबंधी विचार करनेमें, क्यों श्रम लिया जाय? -व्यर्थ हे. अनुमान प्रकारगवी तमम प्रक्रिया जनाये विना, खंडन मंडन हरएककी सनतमें नहीं असकता, जोकि बहुत विस्तारवाला हे; उध पर यह काठगी कि, पक्षकारोंमें व्याप्ति, उपाधी, हेतु, हेतु आ

जो दुगाग्रह करके किगनी, कुगनी, ब्रह्ममानी यहू-
दी और पारसियों वाला ईश्वर (स्वेच्छा मात्रमे अनुपादान
जोत्र प्रकृति बनाने वाला, अपविच्छिन्न) मानोगे तो भा (इ-
स पक्षमें), अनेक दोष आवेंगे, आपका इष्ट सिद्ध न होगा;
अर्थात् अभावमें भावरूप वा उपादान बिना, उपादेयकी उ-

भासकी तकरार पडने [सदोष साधन सिद्ध करने] पर, शब्द-कथ-
नमात्र वा नाकाम-व्यर्थ तकरारके सिवाय, अन्यकोइ विशेष परि-
णाम नहीं निकलता. (जैसे कर्ता बिना भूकंप, पहाड वृक्षकी उ-
त्पत्ति नाश, विन्दुकी मैथुनी अमैथुनी-स्वामाधिक, मनुष्य रचित
मृष्टि, एक बीजसे स्वेच्छानुसार रंगदार फल उत्पन्न करलेना, जल
बना लेना, यथेच्छा रंगवाला अश्व उपजा लेना इत्यादि व्यक्तिवर्गी
-दोषदायी हेतु हैं. साध्य साधनके व्याप्ति दर्शन, उपाधि रहित हेतुकी
असिद्धि हे. वा, "ईश्वर नहीं" इतने क्षयभरी उगनी सिद्धि. नि-
पेधका निपेध संभव-बंध्या पुत्रवत्. इत्यदि विकल्प हे). २ उगपर
भी यह छोगाकि, वेदांनी भाई अनुमानको स्वतंत्र प्रमाण नहीं मान-
ते. ३ इसलिये अनुमान प्रमाणका खंडन भंडन नहीं दिग्या. [य-
हां दर्शन २१-२२ गत निवृत्ति प्रसंगकी अनुमान प्रसंगवाली टि-
पणभी वांचना चाहिये]. ४ शब्देश्वर अन्य प्रमाणों संबंधमेंगी पुत्रवत्
समझलेना.

५ इसी प्रकार, क्रियाव न, अयत्नाश्रयी, गर्भवानी, परिच्छि-
न्न, मूर्तिमान-ब्रह्म प्रमाणवाले ईश्वर, ओर देगे माननेवालोंके मतमें
अनंत दोष आते हैं. [जोकि यह सिद्धांत मत सहज प्रकार कि-
चित् विचारसे दोषका विषय होजाता हे और यहाँ प्रसंगमें उग-
की चर्चाकी आवश्यकताभी नहीं, इत्यादिये विस्तार नहीं किया].
ओर जो, वेसा ईश्वर मान लेंगे तोभी, वेसे अविनाशकी एकता सिद्ध
नहीं हे सकती. बुद्धिमान सहज विचार करतनासे न, न सकता हे.

उत्पत्ति मात्रो पड़ेगो; जोकि हास्यजनक बात है ! जीवोंके कर्म माने बिना (अनादि जीव पूर्व जन्म माने बिना), जीवोंको अहेतुक उत्पत्ति स्वीकारना होगा. तब, इस पक्षमें यह प्रणाम उठेगा:—ईश्वरने जीव क्यों किये ? किसीको अंधा, किसीको काना, किसीको राजा, किसीको कंगाल, किसीको स्वभक्त, किसीको अभक्त, किसीको ईश्वर न माननेवाला क्यों बनाया ? नीरपराधी बालक, गर्भमें क्यों रहा ? ६ मासका बालक, रोगमें दुःख पाके क्यों मरा ? हमारी इच्छा बिना, जंगली, अब [गंवार] गरम देशमें हमको क्यों उत्पन्न किया ? कश्मीर वा हिंदुस्थान 'जिन्नतनिशान'में हमको क्यों न पैदा किया ? हमारी तकदीरमें जैसा उमने नियत किया वैसा, हम करने हैं फेर हम अपराधी क्यों ? क्या खुदासे हम जबरदस्त-शक्तिमान हैं कि जो, स्वेच्छामें कुछ करें ? वा उमके यथार्थ सर्वज्ञत्व धर्मवाले ज्ञानके विरुद्ध कुछ हो सकता है वा हम कर सकते हैं ? जैसा हमको बुद्धि, इंद्रिय दिये वैसा हम करने हैं, हम अपराधी नहीं. तो फिर हम स्वर्ग नरकमें क्यों डाले जायगे ? हमने बुरे कृत्य कहाँमें सीखे ? हम बुरे कृत्य सीख गये वा कर्मके, ऐसी बुद्धि हमारे यंत्रमें क्यों रखी वा हमको क्यों दी ? किंवा हम सानंत्र सीखनेमें असमर्थ हैं, उमने हमको बुरे कृत्य करने क्यों सिखाये ? हमको बुरे कर्म करनेमें क्यों नहीं रोकना ? ख्रिस्ति मुसलमानोंके खुदासे, हमारे वस्ने वाकानेवाले शेरानको क्यों पैदा किया ? खुदाका हुकूम जब शेरानने नहीं माना तब, उमको क्यों नहीं केद किया ? अपने दिये हुकूमको क्यों बदलता है ? ऐसा बेवकूफ, अन्यायी, असर्वशक्तिमान खुदा, क्या कर सकता होगा ? हमको दुःख क्यों प्राप्त होने-आने देना

हे ? सादि कर्मोंका अनंत फल (नरक, स्वर्ग) क्योंकि दे सकता है ? इत्यादि शंकाओंके उत्तर वा, निर्गमने कोह मच्छंद अन्यायी ईश्वर, अपगधी ठरेगा जीव नहीं ? किंवा उभय अनपराधी हैं—बंध, मोक्ष, कर्म फलका अभाव माना पड़ेगा २. सृष्टिके पूर्वोत्तर कालमें ईश्वरके गुण नाकाम रहेंगे जोकि असंभव बात है ३. अद्वितीय केवल स्वरूप मानके अनंत शक्ति गुणवाला माना व्याघान दोषवाला पक्ष है ४. इत्यादि अनंत दोष आवेंगे. तदुपरांत जो, कदाचित् पारसियोंके खांटे विश्वास (वे अग्निको रक्षक मानते हैं तो भी, जब उसके उंगली लगायें तबही जला देती है) समान उक्त जंगली कल्पित गिद्धांतको मानभी लगे, तो भी, जीव, ईश्वर कृत (सादि) होनेमें अपने कर्त्ता ईश्वरके समान वा तिमके साथ वा सोहो—एक स्वरूप नहीं होसकना. इसलिये जीव-ईश्वरकी एकता नामा इष्टका अज्ञाव महत्त सिद्ध है. ५.

ईश्वरका परिच्छिन्न होना पूर्वाक्ति प्रकारसे अतिद्ध है. त्रिभु-देश परिच्छेद रहित अर्थात् अनंतभी सिद्ध नहीं होता; क्योंकि व्यापकता, दृष्ट परिच्छिन्न जगत् और बुद्धिही अपेक्षासे कही जाती है. कोन जाने, जहां तक देशादि ब्रह्मांडकी कल्पना होती है उसमें आगे अन्य प्रकार रचना हो. इसलिये जो ईश्वर-ब्रह्म होंगे तो भी, व्यापक वा अव्यापक नहीं कहा जासकता. जैसेकि परमाणु जितने हैं उतनेही हैं;—न्यून अधिक नहीं होते; तो भी, बुद्धि उनको अनंत कहती है. नभ-देश जितना है उतनाही है; तो भी, बुद्धि उसको अनंत मानती है. अर्थात् केवल कल्पना मात्र है. त्रिभुत्व-व्यापकत्व-अनंतत्वका कथन मंग्य, संशय रहित यथार्थ सिद्ध नहीं होता. जब यूं है तो, ईश्वरत्वकी बुद्धिभी न-

हीं कही वा नहीं की जासकती. विश्वास वा शब्दमात्र मात्रा जुड़ी बात है.

जो प्राज्ञद्व-दृष्ट परिच्छिन्न जगत्का अधिष्ठान-आधार, कूटस्थ नहीं मानें तो, परमाणुओंका संयोग-वियोग-क्रिया-गति-विकार किस पर होगा-उसका आश्रय कौन ? आधार विना, गति-परिणाम कैसे हो सकते हैं, इत्यादि सिद्ध कल्पना हैं; (परस्परके आश्रय-अन्योऽन्याश्रय-ये उक्त कार्य नहीं होसकते. आकर्षणमें आधारत्व, एक स्वरूपसे व्यापकत्व, चेतनत्व और निषाभकत्व सिद्ध नहीं होता, अन्यु-त उसमें जडत्व मध्यमत्व और पराश्रयत्व सिद्ध* होता है. तद्वत् प्रभिद्ध पदार्थ विद्युत्, कर्मादिमें ज्ञातव्य है) इत्यादि प्रबल कारणोंसे, कोई परिपूर्ण-पररहित, स्वयंभू आधार* तो, बलान् मात्रा पडता है. जब कि आधार माना वा है, तो ईश्वर (जगत्का कर्ता-क्रियावान्-जगत् धर्ता-हर्ता-व्यवस्था-पक) की सिद्धि हो वा न हो परंतु, ब्रह्मकी सिद्धि अवश्य होगी; परंतु जब ब्रह्म माना तो, व्याप्य माया (जगत्-पंच) का सर्वथा अभाव मात्रा पडेगा; जो कि असंभव है. एतद्दृष्टि या तो ब्रह्म (विष्णुवाद-भद्रेतवाद) नहीं. अथवा तो ब्रह्म है, द्रेतवाद नहीं-ब्रह्मतर कोई भी नहीं- इन दो परिणामोंमेंसे एक मानना पडेगा; परंतु जोनसा पक्ष मानागे उन्हींमें दृष्ट अदृष्ट सृष्टि वगैरे विषयकी योग्य व्यवस्था नहीं होसकेगी.- अव्यवस्था रहेगी. और अज्ञान वाद मानें तो, बह्दमाण (दर्शन २३ में जो दोष लिखे हैं वे) दोष प्राप्त होंगे.

इतने लिखनेमें क्या आया ? ईश्वर-ब्रह्म जीवकी एकताका कथन मंतव्य यथार्थ नहीं.-उसका भ्रमर नहीं-उम

* आगे-दर्शन २५ में आगेगे.

की जिज्ञासा नहीं बनती क्यों? ईश्वरकी असिद्धिसे, अर्थात् उसे निर्विकल्प मानें, तो 'ब्रह्म-ईश्वर है' एसा कहनाही न वक्षता. और जो मविकल्प मानें, तो आत्माश्रय, अन्ये न्याश्रय, चक्रिका और अनवस्था [अव्यवस्था] दोषको सिद्ध होता है; क्योंकि धर्म [विशेषण गुण-कर्म जाति शक्त्यादि] विना धर्मिकी सिद्धि नहीं हांती-असंभव है. जब है तो, माने हुये-कहे हुये-धर्मविशिष्ट धर्मी तत् धर्मविशिष्ट है तब तो, उसको सिद्धिमें बौद्ध (धर्म-विकल्प) आत्माश्रय दोष वाला ठरेगा. जो माने हुयेमें भिन्न मानें, तो अन्ये न्याश्रय दोष आवेगा. इम दोष निवारणार्थ तोसरेके माने चक्रिका और आगे जाने (४-५ अंगरे कल्पने-माने) अनवस्था दोष आवेगा.-धर्मी (धर्म विशिष्ट) सधर्म धर्मी है धर्म रहित धर्मी है, इत्यादि [तथा धर्म, सधर्म वा विधर्म धर्मीका भेद; भेद, धर्म रहित वा रहित; पुनः बोद्धा धर्म वा भेद सधर्म वा विधर्म-? इत्यादि] कल्पनासे उन्नत धर्म-धर्मी, इनके भेद और संबंध तथा आधार-आश्रय स्वरूप प्रवेशकी व्यवस्था करनेमें उक्त अनेक दोष आते कुछभी व्यवस्था नहीं होता-कुछभी निश्चय नहीं होता-काका परिअवसान नहीं आता-(निरर्थक जानके, शब्द तत्कार समझके विस्तार नहीं लिखते). निदान जबकि -ईश्वर [वा तमाम द्रव्य गुणादि]की सिद्धिमें, मत्सुख्यद्वैतवादियोंकी बुद्धि-जीव चेतन, अशक्य-असमर्थ है, तदातियोंकी मिथ्या श्रुति-मिथ्या जड बुद्धि-अंतःकरण म कैसे शक्य होसकती है ? नहीं. "ब्रह्म-ईश्वर है, वा और है तो केमा है इत्यादि" नहीं कह सकते. जब यूँ 'जीव ब्रह्मकी एकता है' एसा प्रतिपादन करना-मान

कहाँ, कैसे बन सकता है—मिथ्या प्रत्याप हे—एकता कथनका भी अन्वय नहीं, एकता तो कहाँ.* निदान उक्त तमाम प्रसंगमें मिथ्यावादियों करके एकता अतिपाद्य है. और न है.*

*प्रसंगारंभमें यहाँ तक वेदान्त प्रसंगी किंवा लोकमान्य प्रसिद्ध ईश्वरका निरोध हुआ. सत्य [खं.] ईश्वरके प्रतिपादनका यहाँ प्रसंग नहीं—ऐसा तत्त्वसंप्रदायका उपयोगी नहीं—एसी दृष्टिमें प्रयत्नकारने ईश्वर भिन्नका प्रसंग नहीं लिया हो, एसा ज्ञात होता है; क्योंकि ग्रंथकर्त्ताका, एक अद्वितीय, व्यापक, सत्ताशाली, चेतन परमात्माकोही 'ईश्वर' पदमें व्यवहारमेंका आशय हो एसा "आधार प्रसंग" लेते और इस प्रसंगके आदि भेदाच्चरण तथा उक्तके बनाने हुए 'जड़ो जड़', 'निनजन' प्रयोगों प्रतीत होता है. इस अनुगम प्रकारमें यहाँ संक्षेपमें लोकमान्य ईश्वरका खंडन दिखलाया है, वेमही अनुगम रीतिमें ईश्वरकी सिद्धि, उक्त प्रयोगों की है; जोकि अनीश्वरवादीको मानी ही पड़े. प्रसिद्ध कर्त्ता.

जब तककि (आप वा हम) वेदके मान्य पढ़ांग, उपांग नहीं पढ़ें और वेदकाल प्रकारमें अर्थका निश्चय न करें, वहाँ तक हममें मही धर्म, साधन, उद्योग, भक्षणमन्त्र, ब्रह्म भद्रादि)के क्रिये हुए अर्थ वाचक "वेद जंगलियोंका बनाया हुआ है, यवार्थ वस्तु नहीं, सरोप है." इत्यादि दोष आरोप नहीं कर सकते—उसे अच्छा वा बुरा नहीं कह सकते. जो कोई उल्टु भाई नहीं रोशनीमें अंजाके, उसे बुरा भला कहता है, थोड़ा मानो, अपने वापदादार्थे संतव्य और आदर क्रिये हुए के विरोधी हुए कृतध्नी होय नहीं, एसा कह सकते हैं [मुक्तावलेमें देखो: स्वामी श्री दयानंद कृत वेद भाष्य]. हाँ, जब तक अपने मान्य ग्रंथका अर्थ, सृष्टि नियम युक्ति प्रत्यक्षादि अनुकूल न हो—न जानें वहाँ तक, प्रसंग प्राप्त विषयोंके निर्णयार्थ उसकी मन्त्री न देके, सृष्टि नियमादि अनुकूल निर्णय

जो, विवेकहीन मुसलमान, ख्रिस्तियोंके समान यह
 दोगे कि, तुज्जामी शंका—प्रण—मवालोंका उत्तर और हम
 खुदाकी सिद्धि, ज्ञान उन्नति पीछे भविष्य कालमें होगा
 अतः अबही मान लो." इस छल-कपट वा पांशीमीवा
 कथनका उत्तर यह कहो कि, 'वर्तमानमें अज्ञ लोकोंने
 पदार्थ—तब विद्याके न जानने वालोंने जैसा खुदा मान रहा
 है, उस मंतव्यका उच्छेद, ज्ञानान्नांति कालमें अर्थात् वह
 माण कालमें हो जायगा.—"ईश्वर है वा नहीं" यह सवाल
 भी नहीं रहेगा.—इस मंतव्यके संस्कारभी नहीं रहेंगे.—क
 ईश्वर, माना जायगा, एसा स्वभावभी नहीं रहेगा; ए
 क्यों न माना जाय ?' इसप्रकार जीवब्रह्मकी एकता ना
 पक्षभी शश शृंगवत् हो जायगा. किंवा जब वर्तमानमें वि
 ध्या माया, ब्रह्मका अन्यथा (सच्चिदानंद) स्वरूप देखाती
 ओर वोड रज्जु सर्प समान मिथ्या है. वैसे, भविष्यमें दृ
 प्रकारमें अन्यथा दरसावेगी, सोभी रज्जु सर्प समान मिथ्या
 होगा; एसा क्यों न माना जाय ?

संक्षेपमें हम अपनी कल्पना वा ओरकी रीतिमें ईश्व
 करके त्याग ग्रहण करनेमें स्वतंत्र हो. परंतु अर्थ निर्याय तक, वि
 सी ग्रंथ दास्ते अच्छा बुरका हुकम चढ़ाना भूट है.

वैसेही जब तक "ईश्वर अस्तित्व वा अमुक प्रकारका ईश्व
 सिद्ध, अमुक प्रकारका अस्तित्व है" एसा—संशय विपरीतभावना
 असंभावनादि दोष रहित यथार्थ विश्रय न हो जावे, वहां तक, ई
 श्वरको न माना, अपने पूज्य वापदादोंका अनादर करे:—मूर्ख क
 हने जैसा है—अनीतिके सहायका होने समान है.—भूठ है. इत्यादि
 जैसी दृष्टि, ग्रंथकारकी है. (देखो उक्त दोनों ग्रंथ और नंगला
 चरण.) प्र. क.

सिद्ध होना मानभो लेबें तोभी, उससे “जीव ईश्वर-ब्रह्म-भिन्न हे” एसा परिणाम निकलेगा. परंतु अच्छी वा बुरी वा उभयथा अनंत शक्तिवाला ओर अनंत ज्ञानवाला सर्वज्ञ ईश्वर-ब्रह्म किंवा नवीन वेदांतियोंवाला ईश्वर किंवा किरानो, कुरानी, पुगणी, ईरानी, जैनी, यहूदी वगैरे लोक प्रसिद्ध मतवाला ईश्वर-ब्रह्म, न सिद्ध होता हे. ओर न हे. अतः जीव ब्रह्मकी एकता कल्पना मात्र हे.”

(जीव विधे.)

इसी प्रकार जो जीवको मलिन सत्व (अविद्या-अज्ञान-अंतःकरण) विशिष्ट मानोगे तो, यद्यपि चेतन भाग उसमें व्यापक-विभु परिमाणवाला हे; तथापि मायांश मध्यम परिमाणी होनेसे जीव सादि सांत होगा; अतः जडपाषाणादिसे अन्य प्रकारके माया अवयवजन्य नाशदान् जीवकी एकता करनेसे कुछ प्रयोजन सिद्ध नहीं होता. उल्टी हानी हे. क्योंकि शुद्ध सत्वभाग मायाके, शुद्ध सत्वमें, मलिन सत्व, मलिनमें तम, तममें रज, रजमें मिलेगा. जो यह सब एक स्वरूपही होते तो, पाषाण-जड-जीव-ईश्वरमें विलक्षणताही नहीं होती. अतः जीवका व्यापक वा मध्यम वा परिच्छिन्न ईश्वरसे, ईश्वरका जीवसे अनादि अनंत भेदही रहेगा. इस रीतिसं शक्य वा लक्ष्य प्रकार कहकेभी जीवेश्वरकी एकता कहना मिथ्या ओर असदाचरणकी प्रवृत्ति कराना हे.

जो आर्यसमाजी किंवा यवनाचार्य वा जैनियों समान जीवको अणु-वा मध्यम परिमाण मानोगे तोभी, आपके म-

तको दूषित करेगा. अर्थात् बोह, मायाके मलिन सत्त्वका परमाणु है, अतः उसमें जो ज्ञातृत्वादि धर्म-गुण-हैं वे, चेतनकी सन्निधिसे उद्भव होते हैं, एसा मानना पड़ेगा जो गूँ हो तो, जीव अनादि अनंत होगा. और चेतन मानना पड़ेगा. क्योंकि इच्छा ज्ञातृत्वादि, जड मायामें नहीं होसकते. अथवा जीवको आप कल्पित नाम-मायांश रखते हो भ्रम. ब्रह्मांडगत वा ब्रह्मांड अंश, एक जीवनादा चेतन अणु है एभे भाषा फेरके सिवाय अन्य अंतर नहीं हांगा. अणु अनादि है, अतः अनंत हांगा. परंतु अणु परिमाण शरीरके एक भागस्थ रहनेसे सर्व शरीरका ज्ञान होना न संभव. अतएव आयसपाज वा जडवादियोंके समान, दीपक प्रकाशवत् उरुको सत्ता, सर्व शरीरमें व्यापक मानके निर्वाह करना चाहोगे तो, मांभी नहीं बनेगा; कशके सत्ता, सत्तावानके सदा साथ रहती है. तिमसे जिन नहीं रहती-नहीं जाती-नहीं होती. एतद्दृष्टि जो सत्तावान अनादि अनंत 'तो, उसकी सत्ताभी अनादि अनंत हांगी. और जितने देशमें सत्तावान है, वसमें पित्तके देशमें अनाश्रय नहीं रह सक्ति; अतएव पूर्व मान्यताका अभाव है. जो हठसे मानांगे तो, वही जीव यदि हाथो वा मनुष्य शरीरमें जावे किंवा ज्यूँ ज्यूँ वाल शरीर युवा होवे न्यूँ न्यूँ उसकी सत्ता पनरेगी, वा ओछी हांगी, एसा मानना पड़ेगा; एसी लचकवान् सत्ता, मध्यम परिमाणवाली होनेसे सावयन ओर संयोगजन्य मानांगे तो, ज्ञान तंतुवत् नाशवान् हांगी अतः तमाम शरीरमें अणुरूप जीवको सत्ता नहीं. इस प्रकार अणु परिमाण मात्रेमेंभी अनेक दोष आनेसे जीव अणुरूप नहीं. जो विभू परिमाण मानांगे तो, क्रिया, जन्म, मरण, गमनागमनका अभाव हांगा. तथा शरीरसे भिन्न

भाग निरर्थक रहेगा. और मन इंद्रियादि वा उपाधि वा विषयों वा अनादि पदार्थोंका सर्व जीवोंके साथ संबंध होनेसे, अहमत्व ममत्वकी अव्यवस्था होगी; प्रत्यक्ष व्यवहारके विरुद्ध सर्व इंद्रियादि वा उपाधि वा विषयोंको सर्वका सर्वमें वा किसीका न किसीमेंभी अहमत्व ममत्व वा संबंध मान्ना पड़ेगा (इस सूक्ष्म-संक्षेपमें लिखे हुये विषयको विचार कर देखिये).—जीवोंको परस्परका व्यापक व्याप्य मान्नेसे व्याघात दोष होगा—अर्थात् एककोही एकका व्यापक और व्याप्य कहना पड़ेगा. एक दूसरेके स्वरूपमें एक दूसरेका प्रवेश न होने और स्वरूप मात्र भिन्न २ होनेसे उन व्याप्य वा व्यापक—किसी एककीभी सिद्धि न होनेसे यह सिद्धांत असंगत वा कल्पित मान्ना पड़ेगा. तथाही स्वपक्ष त्याग होगा. इत्यादि दोष आवेंगे.

जो जडवाद (चार्वाक, यूरोप) का मत स्वीकारने जाओगे तो, ब्रह्मका त्याग होगा. और योगविद्या वा वर्तमान प्रचलित मेस्मेरिज्म विद्या द्वारा जो काशीस्थ पुरुष, द्वारका निवासी पुरुषके वर्तमान समाचार बतलाता है—इत्यादि प्रसिद्ध और प्रत्यक्ष पुरावोंसे जडवाद मतका उच्छेद होगा. इत्यादि दोष अन्य मतमेंभी जान लेना चाहिये.*

* जीवके स्वरूप मान्नेमें अणु, चेतन वा जड, मध्यम जड वा चेतन,—पुनः इस शरीरमें एक देशस्थ वा फिरनेवाला और विभु चेतन है ? इत्यादि [तथा एक, नाना, सगुण-निर्गुण, सक्रिय, अक्रिय, अनादि अनंत, अनादि सांत, सादि अनंत, सादि सांत, कर्त्ता भोक्ता, अकर्त्ता अभोक्ता, अकर्त्ता भोक्ता, सांपाधि कर्त्ता भोक्ता;—तथाही जड, चेतन, जड चेतन. पुनः सद्, असद्, सदासद्, सदासाद्विलक्षण, अपरिणा-

मी, परिणामी, क्षणिक अक्षणिक, बंध, मोक्ष, प्रबन्धित बंधमोक्ष, न-बंध मोक्ष वाला वगैरे) विकल्प हैं।” इनमेंसे जितने कि, जीव ब्रह्मकी एकतामें उपयोगी विकल्प हैं, सो वेदांत रीतिसे जनाये. तद्विन्न अन्य-विकल्पोंका दोष संक्षेपमें यह है:-

१-जो, ‘जीव अणु है और शरीर विषे हृदय वा मगजमें स्थित रहता है,’ एसा मानें तो, उसको पादादिगत-दुःखका ज्ञान न होसकेगा.—उसके स्थानसे इतर भाग, जड वत् होना चाहिये—जलस्थ पादके शीत और मस्तक पर जो धूप, तिसकी गरमीका झटक ज्ञान न होगा.—पाद काटनेसे पीडा न होनी चाहिये.—शरीरमें दरद-रोग होनेसे रुदन व्याकुलता वा दुःख नहीं होना चाहिये. जो जीवकी सत्ताको व्याप्त मानें तो, उपर कहे हुये दोष आवेंगे.

२-जो उसको फिरता हुवा मानें तो, मानोकि, अतिशीघ्र गज्जिवान है तोभी, उसके स्थानसे इतर भाग जडवत् होना चाहिये. पीडा करके रोना, व्याकुलता नहीं होनी चाहिये; क्योंकि दुःख तो, जड शरीरमें होता है; जीवमें नहीं. जो दुःख करके जीवका दुःखादि रूप परिणाम होना मानें तो, मध्यम हो जायगा. जब अपने पैरको दो उंगली मिलावें तो, वहां एक दूसरेका स्पर्श ज्ञान नहीं होना चाहिये अर्थात् जीव एक उंगलीमेंसे दूसरीमें जावे तब, पहिली उंगलीके स्पर्शका ज्ञान होसकता है. अन्यथा हाथकी शीतताके स्पर्शका ज्ञानभी होजाना चाहिये; इस रीतिमें जो उंगलीमेंसे निकलके दूसरी उंगलीमें गया, एसा मानें तब तो, शरीरमेंसे जिन होने काल (क्षण)में शरीर, मृत्यवत् होजाना चाहिये. और जो हृदय वा मगज नामककेद्रमें हाके जाना मानें, तो, उंगलियोंके संयोगका अभाव होना चाहिये; परंतु संयोगके ज्ञानका अभा

व होता है, संयोगका नहीं। जो ऐसा मानें कि "जब शरीर चलता है तो, अवयव डलते हैं, मनमें संकल्प होता है—इत्यादि अनेक कार्य एक क्षणमें होते हैं, तोभी ज्ञान, एक कालमें नाना नहीं होते, किंतु जीव, अवयवोंकी कल हिलाके शरीरस्थ विद्युत्को जोड़ देता है; इसलिये क्रिया होती रहती है। तद्रूप अंगुलियोंका संयोग रहता है।" तोभी, अन्य भाग जडवत् होने चाहिये। स्वप्नमें नाना आकार नहीं हैं, परंतु तद्रूप होता है। इसलिये मध्यम ठेरता है। अणुमें नाना इच्छा ज्ञानादि और अनंत संस्कार होना न संभव। तथाहि इतना बड़ा शरीर वा भार अणुमात्र करके नहीं उठाया जा सकता। विच्छुका डंक—जहर थोड़ा होता है, परंतु उसकी उष्णता रक्तमें मिलनेसे अनेक जघे पीडा होती है, वैसे सूक्ष्म अणु जीव विषे कल्पना करें तोभी, शरीर चेष्टावाले अद्रुत कार्य अणु मात्रसे नहीं संभवते। भार उठाना तो कहां।

३—जो परिच्छिन्न क्षणिक मानें, तो परणामी होनेसे मध्यम हुवा,—जन्य और नाशवान ठरेगा। उसके परिणामका ज्ञानकर्त्ता साक्षी, भिन्न मात्रा पड़ेगा। क्योंकि ज्ञेय, ज्ञान और ज्ञाता—इन तीनोंका आकार, एक कालमें नहीं रख सकता।

४—जो यूरोपके फिलोसफरों सप्तान (मगज रूप) वा जडवान्त मन्त्रन् (तमाम शरीर) जीवको मध्यम मानें और स्थित रहना है—फिरता नहीं किंतु, ज्ञान तंतुद्वारा उसको ज्ञान होता है, एसा मान लें, तोभी दोष आते हैं:—दरद कोन स्थान पर और कैसा है, यह ज्ञान नहीं होना चाहिये। जो ज्ञानतंतु द्वारा दरद, मनजमें जाता हो तो, दरद स्थानसे मगज तक तार सप्तान प्रतीत होना चाहिये; परंतु एसा नहीं होता। बालक, जिसे अवयव [पेट वा पाद] में पीडा होती है उसको हाथ

स्पर्श किये विना, पञ्चादि समान उचकाता हे, एसा, नहीं होना चाहिये; क्योंकि तंतु, अवयवको नहीं बताते. जो एसा माने के 'दरदके फोटो जाते हैं १, दरदके मारे जीवको हरकत पहुँचती हे' २, सोभी नहीं बनता; क्योंकि:—जो एसा होतो, फोटो पिछनेसे जीवमें रुदनादि व्यवस्था नहीं होना चाहिये.—पीडाका यथावत् अनुभव नहीं होसकेगा. औरभी परमाणुकी अवस्था विशेष (अवयवमें दरद होने पर) होनेसे मगजको हरकत [गति] विशेष तो होती हे, परंतु पीडाका यथावत् भान-अनुभव नहीं होसकता; क्योंकि पीडास्थान ओर मगजकी अवस्थामें अंतर होता हे.—फोडेवाला रांगी सो जाता हे तो, पीडा ज्ञात नहीं होती; परंतु पीडा-परमाणुओंकी प्रतिकूल अवस्था हे तो सही. जो एसा नहीं होवे तो जागनेके साथही पीडाका ज्ञान नहीं होना चाहिये. तथा:—१-हाथ पेरे काटनेसेभी मनुष्य जीता हे, वेसाही ज्ञान उसमें रहता हे जेसाकि पूर्वमें था. २-जो जान्ना पना-ज्ञातृत्व नामशक्ति बालपनमेंथी, सोही युवा, वृद्धावस्थामें हे; उसमें फेरफार नहीं होता. ओर शरीरमें तो क्षण क्षण विषे न्यूनाधिकता होती रहती हे. ३-दृष्टा दृश्य परस्पर भिन्न २ होते हैं; अतः हस्तादिका ज्ञाता, हस्तादिसे काम लेनेवाला उनसे भिन्न हे. ४-इंद्रियों [ज्ञानतंतु] एक जेसी नहीं, इनके विषयभी भिन्न २ हैं, एसा भेद जाननेवाला उनसे भिन्नहे. ५ स्वप्न जाग्रतका अंतर ओर तद्गत पदार्थोंका भेद जाननेवाला, अवस्था त्रयकी बिलक्षणताकी निश्चय करनेवाला, उनसे भिन्न होने योग्य हे. स्वप्नकालमें स्थूल शरीरको न हलानेवाला ओर स्वप्नके पदार्थ, इंद्रिय, त्याग ग्रहणादिका उपयोग लेनेवाला, स्थूलसे भिन्न होने योग्य हे. ६ शरीर गत इच्छा, संकल्प, अहंकार, स्मृति=इत्यादि कर्म-

गति-परिणाम-अवस्था और उनकी उत्पत्ति, नाश, संधीको जाननेवाला, इनसे भिन्न होने योग्य है. ७ सुषुप्तिके पूर्व उत्तरसे विलक्षण 'मैं' अपनेको नहीं जानता 'मैं सुषुप्तसे सोया' ऐसा मनमें अनुभव करनेवाला पडे हुये स्थूलसे भिन्न वा. ८ पाठ करने समयभी अंतरमें संकल्प करनेवाला वाणी आदिसे भिन्न है. ९ इत्यादि प्रबल, प्रसिद्ध हेतुसे यह सिद्ध होता है कि स्थूल सूक्ष्म शरीर वा मगजसे उनका जानेवाला भिन्न है. —जीव, शरीर वा मगज रूप नहीं.

५-जो जीवको शरीर वा मगजके समुदायका गुण-शक्ति विशेष माने, तो सो ज्ञान शक्ति, अणु है वा त्रिभु वा मध्यम, यह सिद्ध न करसकोगे. और इन तीनसे इतर प्रकारकी तो मात्रा असंभव है. शरीरसे इतर स्थानमें न होनेसे त्रिभु नहीं, स्वयं पदार्थ न मात्रासे अणु नहीं. जब अणु रूप नहीं तो मध्यम कैसे कह सकोगे? नहीं. जो वोह ताकत, स्वरूपसे पदार्थ नहीं तो, मगज वा शरीर जन्य कहना हास्य जनक बात है.—

६-मगज वा शरीर अपनेको जानता है वा नहीं? जो जानता है तो, मगज शरीर ज्ञेय और उनका ज्ञाता भिन्न मात्रा पड़ेगा. जो नहीं जानता तो मगज वा शरीर समूहसी ज्ञाता है, यह कैसे और किसने जाना? जो कहो कि 'शरीर वा मगजके दो विभाग हैं, एक ज्ञाता परिणाम दूसरा ज्ञेय परिणाम' तो परमाणु जन्य-मध्यम ज्ञेय समान ज्ञाताभी अणु जन्य मात्रा, जनाने वा सिद्ध करने योग्य है; परंतु ऐसा नहीं होता. जो कहो कि, 'अनुमानसे जाना जाता है,' तो व्याप्ति नहीं मिलती.—अर्थात् शरीर वा मगज-अपनेसे भिन्न व्याप्ति, कहना चाहिये. परंतु अनुमान करनेकी साधनरूप जो व्याप्ति (परिच्छिन्न ज्ञान-मगज समुदाय) उसमें आपको ज्ञा-

सिद्ध मानते हो. अतः व्याप्तिका अभाव है. तथाहि व्याप्ति-
की सिद्धि होनी चाहिये.—अर्थात् अविनाभाव संबंधके अ-
भावकी सिद्धि करना चाहिये; जो कि असंभव है. क्योंकि
अपनी वा अपनी परकी चेतन ज्ञानशक्तिका उत्पत्ति नाश
अदर्शनसे तथा परमाणुमें चेतनत्व—ज्ञानत्व गुणकी सिद्धि अ-
परोक्ष न हो सकनेसे वा तिनसे इतर चेतनत्व—ज्ञानत्वका अ-
भाव न सिद्ध कर सकनेसे जड पक्ष—जडानुमान असिद्ध है.

७—जो शरीरही आत्मा—ज्ञाता—भोक्ता—होतो, अमुक स्था-
न पर पीडा है, ऐसा भेद नहीं होना चाहिये; किंतु तमाम
शरीरमें वैसेही दुर्गति—दुःख—व्यवस्था होनी चाहिये.

८—अन्य मकान गत बंद पेटीमें कटुमिष्टद्रो वाद्याप हों,
(उमे) अन्य मकानस्थ मैस्मेरजर—(विधायक)का सबजंकट—वि-
धेय, उनकी आकृति और स्वाद वगैरे बनाता है जोकि जडवाद-
की रीतिसे नहीं होना चाहिये. तद्वत् सोही विधेय (वा योगी);
दूरस्थ परोक्ष शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंधादिको बताना है,
सो नहीं होना चाहिये. परंतु एसी परोक्षा वर्त्तमानमें प्रसिद्ध है.

९—जडवादकी रीतिसे स्वप्नगत आकृति (शब्दादि), शं-
रीर वा मगजका परिणाम है, उनका दृष्टाभी शरीर वा मग-
जका परिणाम है. तहां आकृति—पदार्थ, मध्यम—अणु अणु
जन्य जानी जाती है; परंतु दृष्टा—ज्ञातामें मध्यम—अणु जन्य
स्व प्रतीत सिद्ध—गोचर नहीं होता. जो ज्ञाता—दृष्टा अणु मा-
ने, तो ज्ञेय पदार्थका एक साथ ज्ञान नहीं होगा. परंतु घट दे-
खतेही एक साथ ज्ञान हो जाता है.

१०—मगजमें रूपकी जो छाप (प्रत्याकृति) पडती है और
शब्दका धक्का लगता है, तथा स्पर्श, रस, गंध अवस्था—भ-
स्वरूप होता है; किंवा सर्वकी छाप पडती है, तिससे ज्ञान

और स्मृति होती है।' जडवादिका यह पैक्षभी जडवादसे असिद्ध है; क्योंकि शरीर, मगजके परमाणु क्षण क्षणमें बदलते रहते हैं; अतः पूर्वकालकी स्मृति होना असंभव है. जो एसा कही के पूर्वके परमाणु उत्तरके परमाणुमें छाप देते जाते हैं, तो 'मगजमें छाप क्रमशः हैं-उपर नीचे हैं-जिन मगज अंशों में छाप हैं उन अंशोंके दरमियान छाप विनाका मगज है,' एसा मानना पड़ेगा. जब यूं हे तो स्मृति क्रमशः होने योग्य है. परंतु स्मृति तो क्रम विनाभी होती है. जो यह कही कि वे फोटो उपर नीचे होंके प्रतीत हो जाते हैं; तो मगजको कितनी जघे लेनी पडती है. और अनंत फोटो कैसे रख सकेगा. इसकी व्यवस्था नहीं कर सकोगे.

११-जब पहाड वगैरे देखते हैं, तब उनका फोटो चक्षुमें होता है, चक्षुके अंतर भागमें किरणें पसरती हैं, उनका फोटो होता है, यह युरोपके जडवादकी रीति है. तहां छोटे स्थानमें बड़े रूपसे फोटो कैसे प्रतीत होते हैं, इसकी व्यवस्था नहीं कर सकोगे. (उनके मतमें इस पक्षका समाधान नहीं है)

१२-जो यह कही कि मगज अद्भुत यंत्र है, बुद्धिमें न आवें एसे कार्य उस यंत्रसे होते हैं. तो हमको यह कहना चाहिये कि, मगज वा शरीरमें जो मगज वा शरीरसे भिन्न वस्तुतः स्वरूपसे जो ज्ञान कला है, वोह स्थूल बुद्धिकी समझमें नहीं आती. किसी आय योगी विद्वान् द्वारा उसका अनुभव लो. और अद्भुतताका दर्शन करो. वोह वस्तु परोक्ष वा अनुमानकाही विषय हो, एसा नहीं है; किंतु अपना स्वरूप तुम्हारी बुद्धि वा अहंकारमें प्रकाशमान करने योग्य है. 'आचरण-परलोक-पुनर्जन्मके जयसे वा दुराग्रह-मन मुखिताके दबावसे उस लाभ लेनेमें पीछे मत पडा.

१.३-जो 'ज्ञान-चेतन कला शरीर वा मगजके परमाणु, में विभाग पाई हुई है और उनके अमुक प्रकारके संयोग तथा रक्षणसे प्रादुरभूत होती है' ए सामाने, तो सो (ज्ञान-चेतन कला) परमाणु, के स्वरूपसे भिन्न हुई, एसा माना पड़ेगा.- परमाणुका जो स्वरूप है सो उसका नहीं, उसका है सो परमाणुका नहीं, एसा सिद्ध हो जायगा, जब यूँ है तो (जड) परमाणु के स्वरूपसे, विलक्षण मानी पड़ेगी. अब यह बात रही कि वे (परमाणु और चेतनकला) परस्पर नित्य जुड़े हुये वा तादात्म्य रूपमे रहने हैं-इसमें हमको दुराग्रह नहीं. तो भी जब कि स्वरूपसे भिन्न रहें, तो जैसे कि शरीर परमाणुका अन्य स्थलमें गमन होके संयोग वियोग होता रहता है, वेनेहो उसका भी (पुनर्जन्म) मानी पड़ेगा. जब यूँ है तो, उसके निमित्त तथा उपयोगपर दृष्टि डालनी पड़ेगी. परंतु यह बात जब तक कि उस कलाके गुण कर्म स्वभाव निश्चय नहीं हों वहाँ तक, (उक्त विषयका निर्णय) नहीं मानी जा सकती. और जब कि उसके गुणादिपर दृष्टि डाली (अप्रसंग समझके नहीं लिखते) कि जडवाद भड होजायगा. जो परमाणुओं में विभक्त नहीं मानो, तो यह पूछने हैं कि, वोह धमत्कृति कला कहाँसे आई? 'अन्य स्थलसे आके संयोगीकरणमें शामिल हुई' एसा कहो; तब तो जडवाद गया. जो नवीनोत्पन्न हुई मानो, तो असंभव दोष. जो यह कहो कि "जैसे आग पानीकी शक्ति-बराबरसे यंत्र चलता है वैसे, वोहभी परमाणुओंकी अवस्था विशेष है, कोई भिन्न पदार्थ नहीं" तो वोह क्या? जहाँ आग पानी एकत्र होते हैं वहाँ अग्निको निकलने वा उपर जानेका स्वभाव है, अतः उसके साथ जल भी उडता है. इन दोनोंके प्रक्रमे यंत्र चलता है. यह धक:-गति

परमाणुसे विलक्षण नहीं। परंतु ज्ञानकलातो परमाणुओंकी दृष्टा—ज्ञाता हो पदती है, अतः उनकी अवस्था नहीं कह सकते। किंतु परमाणुओंकी अवस्था (संयोग—तत्जन्य असर धमेरे) का ज्ञाता—दृष्टा—भोक्ता—है। अतः जह परमाणु और तत्जन्य शरीर, मगजसे भिन्नहै।

१४—और भी, उपर जो अणुवादमें दोष जनाये सो दोष भी उक्त पक्षमें आतेहैं। निदान, जो जीवको मगज—वा जह समूहात्मक पदार्थ मानके उसीके परिणामसे सब व्यवस्था करते हैं, उन मतमें यह बड़ा भारी दोष आ जाताहै कि जिस कालमें उसकी, प्रत्याकृति (पोटो) वा अंतरमें कोई आकृति विशेष वा स्वप्नमें विषय रूप—विषयाकार परिणाम होताहै, उस कालमें उसीका ज्ञान रूप परिणाम नहीं हो सकनेसे विषय—आकृति—उक्त परिणाम समकाल प्रतीतिका विषय नहीं होना चाहिये और होता तो है (यह दोष बुद्ध, जिन, चार्वाक, मृगेश, दहरिया, मीमांसा, वा जो जो पक्ष जीवको मध्यम परिमाणवाला ज्ञाता मानतेहैं उन सर्वको छागु हो जाता है)।

उक्त तमाम कथनका रहस्य यहहै कि जीव ब्रह्मकी एक तावादी जी, जीवका स्वरूप अणुमाने वा विभू माने तो, अनादि अनंत होनेसे सर्वदा भिन्न होगा और जो मध्यम मानें तो, सादि सांत होनेसे, ब्रह्मके साथ एकता कथन न संभव; क्योंकि जह मध्यमका चेतन साथ एकत्व नहीं होसकता। और चेतन—मध्यम सावयव होनेसे नित्ययव ब्रह्मके साथ एक रूप नहीं होसकता। और विभू विभूकी एकता मानना हास्य जनक बात है। सांपात्रि एक विभूकी अपने में एकता कहना नहीं बनता। किंतु उपाधि हुये वा न हुयेभी, विभू स्वरूप—सि नित्य एकही होना है।

इत्यादि सूक्ष्म विचार ओर रीतिसे मांक्षवादी ओर जड़ वा क्षणिकवादीके माने हुये जीव स्वरूप तथा परिमाणमें, अनेक दोष* प्राप्त होतेहैं. ओर पूर्वोक्त रीतिसे आपके माने हुये प्रकारसे भी जीवकी सिद्धिही नहीं होती, तब उमकी एकताकी कल्पना तो कहां.—मिथ्या कल्पना है. (पृ. प्र.:-)

पूर्वोक्त ब्रह्म-ईश्वर जीव स्वरूप मानने में, उनके स्वरूपगत दोष दर्शक प्रकार-रीतिसे वेदांतियोंका जीवन ब्रह्म* जीव ब्रह्म नहीं एसा सिद्ध हुना; इतनाही नहीं, किंतु जब कि वेदांतियोंके ब्रह्म-ईश्वर ओर जीवकी* ही सिद्धि नहीं होती तब, उनकी एकता-मानना तो कैसे बने. एतद् दृष्टि "जीवब्रह्मएक," इस सिद्धांतमें विश्वास नहीं ठेरता.

जो, मुमलमान, ईसाई वा पारसियोंके समान एसा कहोंगे कि "यह ब्रह्मांड विचित्र कार्य रूपहै—मनुष्यसे यह नहीं बना—नहीं बन सकता. कार्य, कर्ता बिना नहीं होता. इम हेतुसे "जगत् कर्ता कोई ईश्वर है" एसा मान लेना चाहिये. इतनेमें ही विश्वास रखो. इसमें आगे तर्क, वृद्धि

* यह वेदांत पक्षका प्रसंग है, इस लिये अन्य पक्षोंके विशेष दोष नहीं लिखे.

‡ पूर्व [दर्शन २-३] में जो शैली—निर्णय प्रकार—रीति जनाई है, उसका उपयोगभी यहां जीव स्वरूप निर्णय प्रसंगमें यथा-चित ले लेना चाहिये.

* वाचक महाशयको विदित हो कि, इस प्रसंग त्रिये जीव-ईश्वरके खंडनमें आप्रह नहीं है; किंतु वेदांतियोंके जीव ब्रह्मकी एकता संबन्धक विषयकी असमीचीनता देख ने अर्थ उनके माने हुये जीव-ईश्वरकी अस्तित्वमें यथार्थ प्रयास है—उनका, माना हुआ जीव ईश्वर सिद्ध नहीं होता, यह आशय है. (पृ. १२९ की नोट देखो.)

मत चलाओ; क्योंकि तमाम धर्म पंथकी नींव (मूल) विश्वास मात्रपर है, अन्यथा नहीं. इसी प्रकार जीवेश्वरको विश्वाससे मानके तर्क, युक्ति प्रमाणविना, उनकी एकताभी विश्वाससे मान लो." इसका यह समाधान है कि, उक्त हेतु निर्दोष नहीं; क्योंकि ईश्वर मानें; परंतु पूर्व रीतिसे सर्वज्ञत्वादिकी सिद्धि नहीं होती तब, कर्त्ता कैसे सिद्ध होगा? योक्तिक वा अनुमानिक विश्वाससे, विना कर्त्ताके भी, जगतका स्वरूप और क्रमसे जगतकी अनादिता सिद्ध होजाती है. अतः बोद्ध हेतु सदोष है. और जबकि, ईश्वरके माझे, अनुमानिक अस्तित्व ठेरानमें मूल साधन बुद्धि, युक्ति, कुदरतको माना—इनका उपयोग किया, तो फेर सर्व स्थल प्रसंग—विषे उनको लेना ही पड़ेगा. अन्यथा 'ईश्वर है' इतना कथनही असंभव होगा. वा एक अणुमें भी वा, मुझ अपनी सामर्थ्य न जितानेवालेमें भी अगम्य शक्ति मानके अणुको वा मुझको ईश्वर क्यों न माना जाय? वा ईश्वर नहीं है वा न मालूम क्या है? इत्यादि क्यों न माना जाय? इत्यादि कारणसे संशय, असंभावना, विपरीत भावना रहित, मनको विश्वास नहीं होनेका.—किंतु भ्रमरूप वा कल्पना मात्र है. जैसेकि:—जो मुमलमानोंका उक्त विश्वास सच्चा वा निर्दोष था तो उन्होंने स्व विश्वासमें रहे हुये दूसरे धर्मवालों (पारसी, हिंदु वगैरे) के तन, धन, मन, आवरु, पुत्र पुत्री, स्त्रियोंको क्यों खराब—भ्रष्ट किया? क्यों दुःख दिया? किराडों अनपराधि मनुष्योंकी जान क्यों ली? रोमन कैथलिक, प्रोटस्टंट ईसाईयोंने धर्म युद्धार्थ लाखों मनुष्योंका रक्त क्यों बहाया? वर्त्तमानमें भी वे उभय, पर धर्मियोंको स्वधर्ममें लानेकी क्यों कोशिश करते हैं? पीढियों—

* मूर्ति, वा गुरु वा सूर्य वा एक जड अणु उपर ईश्वर रूप-

से पूजते आये हुये विश्वासु-पारसियोंकी-पूज्य अग्नि उनके [अपने आश्रितोंका] ही हाथ वा शरका क्यों जलाती है ? सोमनाथ पट्टनवाले महादेव [जडमूर्ति] ने अपने विश्वासु पू-जारियोंको, महामूढ़ गजनवीसे क्यों न बचाया ? निदान एसे विश्वास, कथन मात्र वा कुविश्वास हैं; अज्ञ लोकोको बहकाना ओर उनकी हाना करनी है. अन्यथा ? कंकरमें रूपयेका विश्वास करनेसे उस द्वारा बाजारमें पदार्थ प्राप्त, २ संखिया अमृतरूप फलप्रद, ३ उपासकका चतुर्भुजादि स्वरूपसे दर्शन, ४ ओर ब्रह्मज्ञानी वेदांतीभाई, अभिक्षुक, सर्वज्ञ-अंतरजामी हां जाना चाहिये. परंतु उक्त विकल्पों समान होता तो नहीं है; अतः विश्वास मात्रसे ईश्वर वा जीव मानके उनकी एकता मात्रा एक प्रकारका छल, कपट, अज्ञान वा कुविश्वास होगा. व्यर्थ है, हानोकारक है. क्योंकि प्रमाण, युक्ति, कुदरतके अनुकूल नहीं है. इसी प्रकार असिद्ध-असमीचीन एकतापरभी विश्वास अकर्तव्य है. हेय है.

ओर जो यह कहो कि "जैसे जीव वा ईश्वर वस्तुतः तन्व वस्तु हों वान हों, [इस विवादसे अपना कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होता, अतः इसको त्याग देना चाहिये]: परंतु सदाचार-सद्धर्म-मनुष्य ज्ञातव्य-कर्तव्य-प्राप्तव्यमें लगे रहना चाहिये. दुराचार, अधर्म-अकृतव्यसे, बचना चाहिये. अब मानो कि:-? 'यदि दंडदाता-फलप्रद कोई ईश्वर नहीं है' तब तो, सदाचारी, दुराचारी-उभयकी उनके मरने पीछे समान अवस्था है (कुछ नहीं. शून्य)-उभयमें कोई विलक्षण-
से विश्वास रखनेवाले इत्यादि.

क-१४३ पृष्ठसे पीछे १४४ पृष्ठके उत्तर-इस दरमियानमें पृष्ठ १४३ क, १४३ ख, १४३ ग, १४३ घ, १४३ ङ,

णता-विशेषता नहीं है. परंतु जीवनकालमें सद्गुण कर्मवाले को तन मन और लोकका सुख-आनंद, फल मिलता है-विशेष दुःख नहीं. और दुष्ट गुण कर्मवालेको तन, मन और लोकका दुःख, फल मिलता है-विशेष सुख नहीं. इतनी उभयमें विलक्षणता-वशेषता है; जोकि जडवादी-अनीश्वर-वादी-नास्तिक, परलोक न वादीकोभी संमत है. २ यदि ईश्वर जीव वस्तुतः हों तो, मरने पीछेभी सदाचारीको वर्तमान जन्मसे विशेष सुख-स्वर्ग और दुराचारीको विद्यमान जन्म गत दुःखसे अधिक-दुःख विशेष-नरक फल मिलेगा; इतनी उभयमें विलक्षणता-विशेषता है. अर्थात् सदाचारी-सद्कर्म गुणवान् उत्तम रहा. परंतु भय वा किसी लोभ विशेष बिना, अदीर्घदर्शी-अज्ञानी जन-लोक समाजकी, परिणाममें स्वहानी कारक-निषिद्ध से निवृत्ति और परिणाममें स्वसुखकारक-शुभमें प्रवृत्ति होना-रहना कठिन है-संभव नहीं. क्यों? उनका विषयाधीन होना स्वभाव रहता है. एतद्दृष्टि दंड-दाता-फलप्रद-व्यवस्थापक ईश्वरका मात्रा-मनाना ही उत्तम है-लोकको सुखकारी है. वैसेही, 'जीव ब्रह्मकी एकता हो वा न हो' इस विवादको छोड़ देना चाहिये. सदाचारादिमें लगे रहना योग्य है. अब जो १-एकता नहीं है-नहीं होती होगी' एसा मानें तो, उपदेशभी नहीं होसकता-अनहुईका ज्ञान नहीं होसकता. २-और 'जो है वा हो' तो, जब तब होने योग्य है-उसका ज्ञान हो जायगा. परंतु 'जीव, ब्रह्मरूप हो जाने'-नामा लोभ (-जब तब* जीव ब्रह्मकी

१४३ च १४३ छ, १४३ ज-८ पेजहैं-प्रेसने अपनी प्रतिज्ञा न पाली और दूसरे प्रेसमें भी छपा, इस कारणसे एसा क्रम रखना पडा.

* 'धोह जन्म-समय यही हो-किसीको इसी जन्ममें उपदेश

एकताके ज्ञानसे मोक्ष होती है—) के विना, जिज्ञासुओंको एकताके ज्ञान होनेके विरोधी-प्रतिबंधकोंसे निवृत्ति-त्याज्य-निषिद्ध-निषेधसे अरुची और तिसके साधनोंमें प्रवृत्ति नहीं होसकती; इसलिये जीव ब्रह्मकी एकता (जीवका ईश्वर-ब्रह्म होना-हे) के मान्ने मनानेमें प्रयास करना चाहिये.’

इसका उत्तर-समाधान यह है:-जीव, ईश्वर (वा जीव ब्रह्मकी एकता) के विवादको छोडके ‘सद्गुण कर्म स्वभावका संपादन-ग्रहण-प्रचार-वर्तन-अभ्यास-उपदेश-श्रवण-मनन-उपयोग और दुर्गुण कर्म स्वभाव-प्रकृतिका-असंग्रह’ इतना पक्ष तो ठीक है; यद्यपि सद्गुण कर्म और असद्गुण कर्मके स्वरूप-मंतव्य निर्णय संबंध विषे रूढी-जाति-देशकाल-मत-धर्म-पंथ-शास्त्रकारोंका विवाद-मत भेद है.-यथा:-‘बौद्ध, मुसलमान हिंसाको, शाक्त, ख्रिस्ति-हिंसा—पशुवध, मांस खान-मदिरापानको, वेद-नियोगको, जैन-मनुष्य पीडा और मलिनताको, दोष-पाप-अधर्म-त्याज्य-असद् गुण कर्म नहीं मानते; अन्य मानते हैं. इत्यादि’—लोक विषे कितनीक मूल मूल बातोंमें अंतर है; तथापि जिसको मनुष्य मात्र मंडली-सर्व सद्गुण कर्म मानते वा मान सकते हैं, वेसी बातों-बाबतोंके संबंधमें उक्त-पक्ष-आपका कथन लागू पड जाता है -सद्गुणादिका निर्णय हो जाता है. यथा, :-‘सत्य, अक्रोध, धैर्य, क्षमा, अस्तेय, तन मन वाणीकी पवित्रता, इंद्रिय मनको स्वाधीन रखना, बुद्धि-वीर्य-बल और विद्याकी वृद्धि करना—तदर्थ तद्योग्य-वेसे उपाय लेना;’ यह धर्म—इन

द्वारा होने वालाहो. अतएव उसका प्रचार-उपदेश सर्वदा उचित है’ एसा इस वाक्यका अध्याहार-अदृष्ट प्रयोजन है.

‡ तत्सारी-विवादित विषय है.

का मूल मनुष्यमें स्वभावतः+ अदृष्ट जैसा विराजमान है. वा मनुष्यक कर्तव्य हैं. तिनके विपरीत अकर्तव्य हैं.-यह बात सर्वको संमत है. इस लिये सर्व मान्य गुण कर्म-आचरण विशेष आपका कथन मात्रे योग्य है. तथापि जीवेश्वर—जीव ब्रह्मकी एकताके विवादको छोड़केजी, वैसा सिद्धांत नहीं मान सकते. अर्थात् जो 'एकता नहीं है,' तब तो, आपका पक्ष गया. और उक्त धर्मका उत्तम फल, जीव जागेगा. और जो 'एकता है' तो, जीवको कुछ कर्तव्यही न होगा.—कर्मोपासना ज्ञानकी आवश्यकता ही नहीं रहेगी. औरभी, जीवेश्वरकी एकता मात्रे मात्रका फल, जैसे विद्यमान-जीवनकालमें भिक्षा मांगना, द्रुद्र सहन करना, बुरी भली दृष्टि उठाके-पाप पुण्य-उनका फल न मानके अनाचरण-यथेच्छा वर्तनमें प्रवृत्त होना—भालसी वस्त्रा,—इत्यादि, दुःखोत्पादक कृत्य और उनके मात्रेवालोंको विशेषतः दुःखी देखते हैं. वैसे 'मरने पीछेभी, दुःख फल होगा' ऐसा क्यों न माना जाय ? ब्रह्म-ईश्वरकी बराबरी करनेमें सुख फल मिलना मुशकिल—असंभव. और शब्देतर, न-उसकी साक्षी. जो आप, उन मन्त्रकर्म उपामनादिका जीवन सुखार्थ, कर्तव्यता मानोगे, तो

न भिक्षुनादीभी, अपने संबंधमें अपने सामने झूट बोलनेवाले वा जड़को अपने दिलमें बुरा समझना है. चोरकोभी अपनी वस्तु भुगनेवाला वा चोरी, मनमें बुरे मालूम होते हैं. इत्यादि.

सत्यादि दमनमें मनुष्यमृतिमें मनुमहाराजनेभी बताया है. इनका कुछ भिन्नार और कर्मोपासना ज्ञान—इन तीनोंके बिना, मनुष्यका किंचित्भी जीवन व्यवहार नहीं हो सकता. इत्यादि कि-तनेका सर्व मान्य धर्मोंका 'व्यवहार दर्शन' नाम प्रसिद्ध ग्रंथमें वर्णन है.

‘एकता वा भेद हे’,-‘हे सो हे’-इसका उपदेश अकर्तव्य हे. किंतु ‘उन सर्व मान्य विषयका ही-उपचार-उन्नति-उपदेश योग्य हे’; एसा मान लेना पडेगा. अनिश्चित-असत्यका लोभ देना छोड देना होगा. ओर जो एसा कहोगे कि. “एकता तो हे ही’-केवल-उसके जनाने वासते प्रयास हे” तो, में यह कहूंगा कि जनाना व्यर्थ हे; क्योंकि उसके मात्रेसे मनुष्यका जीवन सुख नष्ट पर्याय होजाता हे.-कर्तव्य दृष्टि उठनेसे नाना दोष प्राप्त होते हैं वा उनका अवसर रहता हे. तथाहि एकता अदृष्ट फल नहीं, इस लिये आपका दृष्टांत, दार्ष्टान्तसे विषम हे; अतः मान्य नहीं. पुनः एसी (आपने जो कही वेसी) कल्पना मानभी लेवें तो, एकताके बदले “उसका निषेध क्यों न मान लिया जाय ? वा असद् बोलना-सत्य नहीं बोलना. एसा क्यों न स्वीकारा जाय ?-क्यों न कहा वा माना जावे. ?” अर्थात् कल्पना तो कल्पना. तथाहि इस एकता-फल-कल्पना प्रसंगमें वादको अवसर मिलनेसे आपकी पूर्वोक्त (विवाद त्याग) प्रतिज्ञाका भंग हो जायगा. एतद्दृष्टि सर्व मान्य उन्नति-सुखकारक उक्त बातोंका ही उपदेश-मात्रा-मनाना उचित-योग्य हे. असिद्ध, कल्पित-जीव ब्रह्मकी एकता नाम सिद्धांतका उपदेश योग्य नहीं-हानी कारक हे.

शैली-दर्शन-५.

जो यह कहो कि, “आर्यावर्तमें जब बौद्ध ओर जैन मतने बल पाया, ओर वेद ईश्वरकी मान्यताका अभाव हुआ; तब शंकराचार्य महाराजने, जीवेश्वरकी एकताकी शैली निकाली, अर्थात् प्रत्येक जीवोंको ईश्वर सिद्ध कर बताया. उ-

पनिपदोंके अर्थ वैसेही किये. ओर उसके मिद्ध करनेकेलिये अनेक प्रकारकी प्रक्रिया यडी गई. (जिनका खंडन मंडन वर्त्तमान विषे हो रहा हे). अन्यथा वस्तुतः जीवेश्वर कोई पदार्थ नहीं; किंतु मायिक-कल्पित-मन तडत हैं. केवल “चे-तन ब्रह्म सत्य, तदेतर मिथ्या.” यह सिद्धांत हे.” जो एसा हो तो, उनके महत्त्वका निषेध हो पडनेसे यूं क्यों न कहा जावे कि ‘ब्रह्म सत्य जगत् मिथ्या’ यह सिद्धांतभी पूर्व प्र-कारवत् कोई गुह्य कारणमे कल्पा हो? ओर इम शैली (जी-वको अकर्त्ता अभोक्ता ईश्वर वा ब्रह्म कहना) मे आर्यावर्त्त-में कितनी हानो हुई ओर हो रही हे, उसका दोष किस प-र होगा? कर्म उपासना गई; वेद ईश्वर मिथ्या ठेरे; नास्तिकता आई; मिथ्या सिद्धांत होनेसे मोक्षभी नहीं मिला; नि-रुद्यमता, आलस्यने दबा लिया; दुराचार (व्यभिचार-गुणे गुणान वर्त्तते) फेल गये; “युवति सदा भोगे संन्यासी” “त्याग आक्ष ईशकी” “न बंध न मोक्ष” “न निरोधो न चोत्प-त्ति” इत्यादि वाक्य बोधक ग्रंथ फेलने लगगये; अतएव आपका मंतव्य वा शैली ठीक नहीं-त्याज्य हे. इससे अच्छा तौ यह सिद्धांत था कि, “जगत् सत्यम् ब्रह्म मि-थ्या जीव ब्रह्मोव ही परः”—जीवको भय बना रहता. असद् कर्म न करता. सद्कर्ममें लगा रहता. सनीति व्यव-हार चलता.

“जो यह कहो कि, “ब्रह्मसे जीव वा प्रकृति कभीभी भिन्न देशमें नहीं होते-आत प्रोत हैं-अनादि कालसे साथ (ममवायसे) रहते आये ओर हैं तथा रहेंगे; अतः एकता हे.” उक्त मंतव्य मानेसे, यद्यपि ग्रंथ लिखित दोषोंसे इतर प्रकारके दोष आवें वा न आवें-[उसका यहां प्रसंग नहीं],

तथापि प्रचलित वेदांत संबंधमें, जो इस ग्रंथ विषे दोष लिखे. वे नहीं आते. जब यूं हे तो, इस शैलीका प्रकार मानके कर्म, उपासना, सदाचार आदि करो. कराओ. अहं ब्रह्म-पना छोड़ो लुटाओ.

जो यह कहोकि "जो वस्तुतः सिद्धांत (असल रहस्य-वात हे सो), शब्द पद्धति वा कोइभी प्रकारकी शैली रचे विना, नहीं समझा सकते-समझाने विना जीव, तत्व रहस्य पर नहीं पहुँच सकता; इसलिये अन्य शैलियोंसे उत्तम "जीव ब्रह्मकी एकता" नामक शैली ओर नाना प्रकारकी प्रक्रिया ओर परिभाषा (पद-शब्द) रचेहें. नहीं तो-वस्तुतः (चिद् ब्रह्म) जड (माया) उभय के स्वरूप अकथ-कल्पनासे पर-सिद्धिकल्प निर्बकल्प रहित होनेसे जो कुछ सुनते, कहते, विचारते-कल्पते-सुनाते-उपदेश करते-लिखते हैं, वोह तमाम, सदापहे. अतएव तुम्हारा (समीक्षकका) कथन-खंडन (जो कहा ओर कहोगे) मान्य वा स्वीकार करने योग्य नहीं." इस मोहक कथनका यह उत्तरहे कि, जैसे आप कहने हो वैसे, अन्य मत पंथवाले (यथा अनैकांत वादी जैन, विज्ञान वादी बौद्ध, चारवाक, जडनादी बोगे) भी स्वामिद्धांत मनाने वास्ने कहतेहैं. तहां, 'किसका कथन, शैली. प्रक्रिया, सिद्धांत यथार्थ मानें' यह बात जिज्ञासु (जिम्नेने यथार्थ सिद्धांत-असल तत्व, साक्षात् नहीं कियाहे ओर उसके जान्नेके लिये पूर्ण इच्छा रखताहे सो.) निश्चय नहीं कर सकता-उस ज्ञान नहीं हो सकती-सर्व मतोंमें डाँचा डोल होनेवालाहे. सर्व पक्षकारोंके वास्ते, समान खयाल-विचार-कल्पना (सर्व पक्षकार-मतवादियोंकी भिन्न २ शैली-शब्दार्थ-शक्यार्थ-शब्द रचना-लक्ष्य लक्षण सिद्धांत-मंतव्य-निश्चय सत्य नहीं

होसकते, उनमें कोई एकके सत्य वा सर्वके असत्य—अर्थ शून्य होंगे—वा तद्विन्न अन्य सत्य—यथार्थ होंगे) करने योग्य होगा. उमकी अव्यवस्था होगी. तदुपरांत इसका उत्तर अनुभवादि प्रसंगोंमें भीहे. तथाहि आपका उक्त कथन यदि 'यथार्थ हे' एसा मानभी लेवें, तो आप (मिथ्या—जड अंतःकरण वा वेदादि) कुछ (ब्रह्मनित्य, माया अनादि सांत, जीव ब्रह्म एक, बंध मोक्ष, वा जीव ब्रह्महे वा नहीं, इत्यादि) भी कहने योग्य नहीं रहोंगे. आपके संप्रदायी ग्रंथ वा उपदेश बंद करने पड़ेंगे.

किंवा, जैसे देशकालानुसार उक्त [एक्ताकी] शैली निकालीथी, वैसे अबभी आप विद्वान, बुद्धिमान, सज्जन, परोपकारी, निष्कामी, महाशय भंप करके संप सदाचार—प्रवर्तक, सद्धर्म सूचक, वेदेश्वर सिद्धक, किंवा अन्य प्रकारकी, अन्य धर्म पंथोंसे शिरोमणि उत्तम ओर पाखंड धर्म नाशक योक्तिक नवीन शैली, निकालके प्रचारकरिये तो ब्रह्म^१ स्वरूप वस्त्रसे जो हानी हुई सो तो हुई (अनहानी नहीं होती), परंतु जो हो रही^२ हे, सो बंध पड जाय. ओर हाने वालीका मूल-बीज उखडे अस्तु.

१ बटुभ संप्रदाय लीला सूचक, गुजराती भाषाका 'पुष्टि मार्ग' नामक ग्रंथ बांचो.

२ पांचों उंगली समान तो नहीं होती. तथापि कच्छ, काठियावाड, पंजाब, मुंबाई, सिंध, नाथद्वारा, शाहपुरा, ब्रजादि देशों विषे जाके अखाडे, द्वारे, मंदिर, सत्संग-मंडलीको योग्य रीतिने तपासिये. उनके सामान्य संगियोंमें ब्रह्मज्ञानाभिमानियोंके संस्कार, खयाल, आचार, पुरुषार्थ सामान्यतः शोधिये. शुद्ध-सच्चा-सदाचारी महात्मा पदका वाच्य कोई बिरला पुरुष धाओगे. शेषतोशेष,

सूचना.

वक्ष्यमाण दर्शनोंमें योग्य युक्ति (सृष्टिनियमानुकुल बुद्धिका उप-
विशेषका प्रसंग आनेवालाहै; अतः वाक्य महाशयको पूर्वोक्त (।
२) तर्क प्रतिष्ठा प्रसंगपर ध्यान होना चाहिये. गंभीरता पूर्वक तर्क
निष्ठापादान) की महिमा ध्यानमें रहने वास्ते यह रूपालंकार ३

^१ अज्ञान. विपरीत भावना, असंभावना. संशय. तर्क. निर्णय—
^२ शूद्र. दुष्ट. वैश्य. क्षत्री. ब्राह्म
विश्वास } प्रमाण शून्य. अनुमान. प्रत्यक्ष. { यथार्थ
शब्द. } युक्त) ३

अतः जो व्यर्थ वा सदोष वा हारजात मात्रकी अपेक्षासे
तर्ककी जातीहै, उसको छोड़के तर्क-युक्ति प्रसंगको ध्यान व
उसकी उपेक्षा करना, कायरता और हानीकारक भाव है. क्योंकि
क्षत्रीका काम प्रजाको दुष्टोंमें बचाके रक्षा और पालन करनाहै
बाडका कामहै, पशु वा अनिष्ट वायुमें फूलोंको बचाना. वैसेही तर्क
द्वारा असत्के नाशपूर्वक सत्की रक्षा होनाहै; असत्से सत्
जाताहै; अज्ञानादिके निवृत्त और यथार्थ ज्ञान होनेका बोध सहकार
धनहै. अतः कितनेक भाई जो एसा कहते वा मानतेहैं कि “तर्क व
अच्छा नहीं—हेयहै.” यह बात सर्व स्थलमें मान्य नहीं होसकती
उनकी कायरताहै; यह मान्यना, उनको यथावत-यथार्थ हाथ न
और दृढता न होनेका वा वैसे अवसरका चिन्हहै. उपमा, उपमेय
भिन्न २ हुवा करतेहैं; परंतु वेदांती भाई रज्ज सर्पादिके दृष्टान्तोंसे
उपादान कारण मायाको मिथ्या सिद्ध करतेहैं, यह अमान्य यु
क्योंकि उभय एकरूप-साध्यहैं. इत्यादि. *निदान एसे व्यर्थ युक्ति
त्याज्यहैं. निर्णय के साधन योग्य तर्क-युक्तिका अनादर करना
विषय और अपने मान्य मान तथा विद्वान फिलोसोफरोंका अ
करने समानहै.

ब्रह्म सत्यम् जगत् मिथ्या-दर्शन-६:

हमारे प्रयोजनका विषय प्राचीन वृत्तिकार और नवीन वेदांतियोंका असंभव अंश नाम सिद्धांत हे; किसी पूज्य योग्य आप्त व्यक्ति^१ वा मान्य ग्रंथ किंवा सद्देदांत^२ खंडनमें प्रयोजन-आशय नहीं हे; किंतु सदासद्विचार वास्ते उद्यत होके सत्प्रचार हो, इतना आशय हे. किसीके मत-धर्म-पंथ वा योग्य ग्रंथ किंवा किसी महात्माकी निंदा स्तुतिमें हमारा प्रयोजन नहीं हे.^३ एतदृष्टि पूर्वोक्त

१ उपनिषद् कर्त्ता, ब्रह्मसूत्र कर्त्ता, गीता रचने वाले, उनपर वृत्ति और भाष्य करनेवाले इत्यादि पूज्य महात्मा वा आचार्य व्यक्तिओंपर कटाक्ष नहीं हे; क्योंकि मेरी समझ अनुसार में एसा समझ रहा हूं के सर्व फिलोसोफरों (गौतम, कणाद, कपिल, जैमिनी, अरस्तु (आरिस्टोटल), फीमागोरस [पीथागोरस], बुद्ध, जिन तीर्थंकर महावीर. वा वर्त्तमानके यूरोप अमेरिका वाले-तमाम फिलोसोफर-इत्यादि) से वेदांत कर्त्ताकी फिलोसोफी प्रबल और उत्तम हे. तथापि सुव्यवहार विरोधि, भ्रष्टकारक और असंभव, “ अनादि सांत, मिथ्या और जीव ब्रह्मकी एकता संज्ञक अंश (वा सिद्धांत) रूप वर्त्तमान प्रचलित शैली ” पर तमाम ग्रंथका कटाक्ष हैं.

२ जो नैसर्गिक सृष्टि नियमानुकूल युक्ति अनुभव सिद्ध सद्-यथार्थ-हो, उस वेदके सार-[वेदांत पदके वाच्य]-वेदांतपर कटाक्ष नहीं.

३ वेदके सार जाननेवाले, एसा नहीं किंतु रूढीमें [अतीत गोसांईवत्] वेदांत संप्रदायी नाम धरानेवाले.

वेदांत सिद्धांतके एक अंश-जीव ब्रह्मकी एकताका खंडन (दोष) ऊपर लिखनेमें आया है. और अब आगे उस सिद्धांतके दूसरे अंश (ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या; अत्यंत निवृत्ति) विषे तथा उक्त सिद्धांत संबद्ध अन्य प्रचुरण विषय संबंधमें संक्षेपसे (शंका-खंडन-दोष) लिखतेहैं:-

आप (वेदांती महाशय) के माने हुये पूर्वोक्त (ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या) सिद्धांत स्विकार करनेपर अन्य भी अनेक शंका-प्रश्न-संशय उत्पन्न होते हैं, यथा-ब्रह्मसे इतर कोई सत्य भी है वा नहीं ? जो कहोगे कि है; तो स्वपक्ष त्याग होगा-द्वैतापत्ति होगी. जो कहागे कि " नहीं है; ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या हैं; " तो ब्रह्मेतरका मिथ्यात्व, सत्य-नित्य है वा मिथ्या-असत्-अनित्य है ? प्रथम पक्ष मानोगे तो, मिथ्यात्व नामा धर्म सत्य होनेसे उसका आश्रय धर्मी (ब्रह्मेतर अन्य भी) सत्य ठेरेगा; और दूसरा-उत्तर पक्ष मानोगे तो, मिथ्यात्वको मिथ्या वा असत् मान्नेसे व्याघात है और स्व पक्ष त्याग होगा; तथा ब्रह्मेतरकोभी सत्य माना, एसा परिणाम निकल आवेगा. जो ५ मिनीट वास्ते हठसे आपका पक्ष मानभी छेवें तोभी, दोषसे रहित नहीं होता, अर्थात् वेद-शब्द, वाणी, मन, बुद्धि, वामदेव, उद्दालक और आपका कथन, मंतव्य बंध मोक्ष, कर्मोपासना, और श्रवण मननादि उपदेशभी मिथ्या होंगे. जब यूं है तो, आपको व्याघात दोष प्राप्त होगा, अर्थात् पूर्वमें आपने उपनिषद्, जीव ब्रह्मकी एकता इत्यादि मिथ्याको प्रमाण और सत्य माना है ; अतः आपका मंतव्य कथन और विश्वास त्याज्य है.

जो ऐसा कहोगेके “ व्यवहारमें तो सर्व सत्यही है परंतु परमार्थमें ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या है ” तो सहजमें यह प्रश्न उठता है के ब्रह्म स्वयंभू है. उससे इतर व्यावहारिक [वेदादि] सर्व मिथ्या हैं. सो, उसकी प्राप्ति करनेमें साधनभूत नहीं होसकते और ब्रह्म, प्राप्तभी किसको होवे ? स्व स्वरूप तो सदा प्राप्त रूप है. ओर मिथ्या—जड उसको प्राप्त नहीं होसकते. वा वोह इनको प्राप्त नहीं होसकता, जैसे स्वप्नका स्वयं स्वप्नदृष्टा—राजा—जाग्रतकी भूमि और राज्य सत्ताको नहीं लेसकता; स्वप्नगत दुःखको जाग्रतके वैद्यसे निवारण नहीं करासकता; वेसेही व्यावहारिक वस्तु, पारमार्थिक ब्रह्मको नहीं प्राप्त होसकती, वा नहीं करासकती, वा ब्रह्मरूप नहीं होसकती. इसीलिये जीव ब्रह्मकी एकताका उपदेश वा मंत्रव्य व्यर्थ है. कारणके आपके सिद्धांतानुसार उसके मानने वा विश्वाससे व्यावहारिक मिथ्या मोक्षकी प्राप्ति, फल होगा. अन्य कुछ फल नहीं. अर्थात् पूर्वोक्त रीतिसे परमार्थरूप ब्रह्मकी प्राप्ति का अभाव है. एतदृष्टि यह सर्व मंत्रव्य वा उसकी सिद्धि मानो थूकके पकोड़े वा राखमें द्रव्याहुती (द्रव्य, काष्ठ, व्यय करना) जैसा है.

जो कहो के “ हमको इष्ट है अर्थात् बंध, मोक्ष जिज्ञासु, अधिकारी, उपदेश, साधन, वेद, अहंब्रह्मज्ञान, जीव ब्रह्मकी एकताका मंत्रव्य—इत्यादि मिथ्या हैं. ब्रह्म चेतन मात्र सत्य है. ” तो मिथ्या स्थाणु पुरुष समान, दृष्टा पुरुष ब्रह्मको सिद्ध न कर सकोगे—न जान सकोगे. मिथ्याका विषय ब्रह्मभी मिथ्या मात्रा पड़ेगा.

वक्ता कथन यथार्थ हे.

कोई ओर किसी प्रकारकीभी वस्तु (जो कि वस्तु-गत्या वस्तु हों) “ जो अनादि हे. सो, सांत नहीं होती ओर जो सादि हे सो, अनंत नहीं होसकती ” यह सृष्टि नियम हे.—सर्व विद्वान ओर बुद्धिमानोंको किंचित् बिचारसे सो नियम गम्य होने योग्य हे. “ ओर जो नैयायिकादि (किरानी, कुरानी, पौराणी, जैनी, वेदांती आदि^१) प्रागभावादिको अनादि सांत ओर प्रध्वंसाभावादि (वा कोइ पक्षकार संयोगके वियोग) को सादि अनंत मानलेते हैं सो वात, सर्वथा युक्ति प्रमाण ओर अनुभवके विरुद्ध हे. तथाहि वेदांत पक्षमें अभावजन्य भावरूप पदार्थका होना ओर प्रागभावादिको पदार्थ मात्रा अंगीकृतभी नहीं हे, अतःएव विस्तार *नहीं लिखते. तथापि

१ किरानी कुरानी, ईश्वर सिवाय अन्य तमामको अभावजन्य भावरूप पदार्थ मानके सादि अनंत ओर कर्मफल तथा मोक्षकोभी सादि अनंत मानते हैं. पौराणी, जैनीभाइ मोक्षको सादि अनंत कहते हैं. वेदांतीभाई ब्रह्मेतर माया, जीव, ईश्वरको अनादि सांत ओर मोक्षको सादि अनंत मानते हैं, इत्यादि. यद्यपि वेदांत पक्षमें माया, जीव, बंध ओर मोक्षको सर्व प्रकार अनिर्बचनीय कहते हैं. तथापि वे निर्णय प्रसंगमें (गडबड करके) उक्त दोषबाला पक्षभी मानलेते हे जैसेकि ब्रह्मज्ञान हुये जीव अमृत—मोक्ष होता हे. बंधसे छूट जाता हे. इत्यादि.

* प्रथम लौ, अभाव वा वियोगका कोई परिमाण सावयव निरवयवता—स्वरूप वा पदार्थत्व सिद्ध नहीं होता (सायखंडन, तत्त्वदर्शन बांचो),—सर्व पक्षकारों में अभाव वि-

जो कदाचित् स्वपक्ष निवार्य करने वास्ते स्वीकारेंगे तो, मुझको यह कहना पड़ेगा:—अज्ञानके नाश पीछे उसका अभाव अनंत रहेनेसे द्वैतापत्ति होगी. जड चेतनका भेद (अन्योऽन्याश्रयाभाव) भी अनादि अनंत मानना पड़ेगा.

वादका विषय है. जो उसको कल्पना मात्र कुछ मानभी लेंगे तो, व्यवस्था नहीं बनती; क्यों के जो “ अभावका अभाव भाव रूप होताहै” इस नियमानुसार प्रागभावका अभाव [सांतपना] उसके प्रतियोगी (घटादि) स्वरूप मानें तब तो, प्रतियोगी घटादिके ध्वंसकालमें सोही प्रध्वंस अभाव होनेका;—ए-कही प्रागभावका परस्पर विरोधि स्वरूप [पूर्वमें अभाव, पुनः भावरूप—घट, पुनः अभाव—प्रध्वंसाभाव] माना हास्यजनक बात है. ओर फेरभी उसके स्वरूपका अनादि अनंतत्वका अभाव सिद्ध नहीं हुवा. जो उसके प्रतियोगीसे भिन्न उसका ध्वंस [या स्वरूप] मानो तो, उसके प्रतियोगी के उपादानसे अन्य कोई अनुयोगी—आधारही सिद्ध नहीं होगा. ओर अभावका अभाव ही क्या ? तभाही प्रतियोगी [घटादि] के प्रागभावके प्रध्वंसाभावका प्रागभाव उसकी उत्पत्ति कालमें नहीं रहा, इसलिये इस प्रध्वंसका पुनः प्रागभाव माना पड़ेगा. इस रीतिसे अनवस्था, अव्यवस्था रहती है. तद्वत् घटके प्रध्वंसाभावके प्रागभावकी अव्यवस्था होती है. इत्यादि प्रकारसे प्रध्वंसाभाव और वियोगके सात मानमेंभी दोष कल्प लेना चाहिये. ओर सादि कर्मजन्य मोक्ष फलको अनंत कहना—माना सो तो अविचारवान, विश्वासिके सिवाय कौन मानता है. तद्वत् अभावजन्य भावरूप सादि अनंत माना हास्यजनक बात है. इत्यादि संक्षेपमें जनाया है (बुद्धिमान स्वयमेव विस्तार करलेने योग्य है).

जिसकी मोक्ष अवस्था हे उसको (जीवको) अनादि अनंत कहना पडेगा. यदि मोक्ष कोई वस्तु हे तो, ब्रह्म तथा मोक्ष दोनों अनादि अनंत माने होंगे. ब्रह्म ही मोक्ष स्वरूप हे तो, तिस (ब्रह्म) की जिसको प्राप्ति हुई उसको अनादि अनंत कहना पडेगा.—इत्यादि स्वीकारनेसे द्वैतापत्ति होगी. स्वपक्ष त्याग होगा. जीव तो अभाव जैसा अभावरूप नहीं हे; किंतु भावरूप पदार्थ हे और मोक्षभी भावरूप [अवस्था वा पदार्थ] मानते हैं; इसलिये पूर्वोक्त नियमके विषय हैं. इस रीतिसे जीवको अनादि मानें सांत नहीं डेरता, और मोक्ष सादि मानें अनंत नहीं होसकती. अर्थात् मुक्त जीवकी पुनरावृत्ति माने विना छुटकारा नहीं होगा? जोके वेदांत पक्षके विरुद्ध हे. इत्यादि रीति—पूर्वोक्त नियमसे वेदांतियोका मंतव्य अलीक हे—श्रेयरूप नहीं. जो कदाचित् एसा कहोगेकि “जीव, माया, औरमोक्ष—श्रेयको अनिर्वचनीय स्वरूप अनादि अनंत और मोक्ष अनिर्वचनीयरूप सादि सांत मानके पुनरावृत्तिभी बेसीही (मिथ्या) मानलो.” तो आपके सिद्धांतानुसार कुछ श्रेय हे नहीं हुवा. मिथ्या तो मिथ्या. मृगजलसे प्यास नहीं जाती.

जो यह कहो कि “ अनिर्वचनीय ” का पारिभाषिक अर्थ अनिर्णय हे. तब तो जैनियोंके मत समान, आपका सर्व सिद्धांत अनिश्चित—अनेकांतिक होनेसे त्याज्य होपडेगा. और जो सदासद्विलक्षण—मिथ्या अर्थ

१ जो एसा नहीं मानोगे तो प्रकृति व्यर्थ रहेगी. सृष्टिका अवच्छेद होगा. जोकी—असिद्ध—अमान्य पक्ष हे.

करोगे, तो पूर्ववत् मिथ्या अनादि अनंत वा सादि सांत मात्रसे पूर्वोक्त दोषका परिहार नहीं होगा. और " अत्यंत दुःखकी निवृत्ति, परमानंदकी सदा प्राप्ति " जो आपकी मोक्षका स्वरूप है उसका, अधिकारी सिद्ध नहोने और पुनरावृत्ति मात्रसे [सो] अलीक होजायगा. [पूर्व पक्ष पुनः विचारिये ?]

जो यह कहो कि 'ज्ञान कर बाध्य-बंध मोक्ष जीवेश्वर सर्व अज्ञान करके भासमान हैं वा कल्पित-मिथ्या हैं. अतः पूर्वोक्त शंका समाधानकी अनुत्पत्ति है; ' तो यह कथन भी ठीक नहीं है. क्यों के अनादि सांतदि कथन वा मन्तव्य तथा मोक्षके लक्षण माननेसे उक्त प्रश्न बनते हैं और मिथ्या स्वरूप अनादि अनंत माननेसे उक्त प्रकाशसे उसकी व्यवस्थाभी होजाती है.

दृश्य कल्पित-दर्शन-८

परंतु आपकी रीति [ज्ञान कर बाध्य अज्ञान कर प्रदर्शित, कल्पित-मिथ्या] में प्रत्युत विशेषतः यह प्रश्न उठता है के, मायादि किसके अज्ञानसे किसको प्रदर्शित हैं- [अत्र भासमान होते हैं]? तहां, ज्ञान-प्रकाशस्वरूप ब्रह्मको अज्ञान है, यह कहना तो बने नहीं और ब्रह्मका अज्ञान, जड़ माया वा तत् कार्य जीवादि को कहना भी नहीं बनता. इन दोनों पक्षसे तीसरी यह बात स्वयंसिद्ध होजाती है के, जड़ चैतन्य उभय मिलके विशिष्टको भी उनका [अपना] वा ब्रह्मका, अज्ञान कहना नहीं बनता. क्योंके उभयके भिन्न-२ स्वरूपमें उसका (अज्ञान हीसकमेका) कथन

हे. तथा जीवेश्वर बंध मोक्षको वेदांती मायिक वा अज्ञान कल्पित मानतेहे; अतः उनको ब्रह्मका; ज्ञान वा अज्ञान कहना नहीं बनसकता. क्योंकि कार्य स्वोपादानको विषय नहीं करसक्ता. और अज्ञानकोही ब्रह्मका वा आपका अज्ञान हे, अतः अज्ञानको प्रदर्शित हे; यह कथन बालकोंकी कहानी समान हास्यकारक हे. इसी प्रकार अपना आपको ज्ञान न होसकने ओर ब्रह्ममें ज्ञान गुण वा ज्ञान धर्म न होने किंतु ब्रह्मको ज्ञानस्वरूप माने-ज्ञाता न होसकनेसे-अज्ञानके तथा उभय विशिष्टमें उभय वाले दोष आने करके उसमेंभी योग्यता न होनेसे, अज्ञानके ज्ञान होनेमेंभी दोष जान लेना चाहिये. अतएव पूर्ति न होने ओर अव्यवस्था तथा दोष प्राप्त होनेसे उक्त विकल्प वा आपका मत त्याज्यहे.

ओर जो कहो कि 'माया [अज्ञान, अविद्या] कल्पित हे.' तो, यह प्रश्न उठता हे के किसकी कल्पी हुई हे? अंतःकरण, जीव, अविद्या ईश्वरादि तो मायिक हैं ओर चिदाभास, मायाकी उत्पत्तिके उत्तर हे. माया नहीं थी उसके पूर्व उसका अभाव था; इस रीतिसे अज्ञादि न होनेसे कल्पक नहीं हुये. आप अज्ञान-माया-ने अपनेको कल्पी एसा मानो तो, असंभव दोष; क्योंकि उपादान विना नसंभव; तथाही आत्माश्रय दोष आता हे. अतः अपने अभावकालमें अपनेको कल्पना नहीं बचता. जो यह कहो के 'अभाव-शून्य-ने कल्पी' तो, स्व उपादानवत् कार्य होनेके नियमसे माया अभाव-शून्य-रूप

१. यहाँ ज्ञानाभाव, अज्ञान वा, भावरूप-अज्ञान नामा पदार्थ स्वाश्रयका आवरक, यह उभय अर्थ मानके कथन हे.

होनी चाहिये, और उसके (मायाके) कार्यसे मायाकी भावरूपता सर्वको प्रसिद्ध है. अतः अभावकी कल्पित नहीं. जो कहो के ' ब्रह्मकी कल्पित है ' तो कल्पना गुण होनेसे ब्रह्म निर्गुण नहीं कहसकोगे. और स्व पक्ष त्याग करना पडेगा. तथा सत्य-नित्य पदार्थका गुण नित्य और सत्य होता है; अतः मायाका स्वरूप नित्य सत्य होगा. इस प्रकार नवीन वेदांत सिद्धांतका बाध होजायगा द्वैतापत्ति होगी.

तथाही जैसेके, किरानी, कुरानी, पौराणी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थना समाजी, उपादान विना अभावसे भावरूप उत्पत्ति मानते हैं और उसमें दोष है. वैसेही, आपका सिद्धांत दूषित होगा ईश्वर कहांसे लाया, यह सिद्ध नहीं होगा. तथाही कल्पित मानें यह प्रश्न उठता है के, मायाकी उत्पत्ति पूर्व ब्रह्म विषे किसमें और किस प्रकारकी [सावयव, निरवयव, अणु वा व्यापक परिमाणवाली इत्यादि] कल्पी जाय ? जब सृं हेतो, पूर्व संस्कार वा ज्ञेय दर्शन-त्रिपुटि विना अनायास अननुकूलकी उत्पत्ति न होसकने और ब्रह्म कल्पित न कही जानेसे मायाका अनादित्वही सिद्ध होगा.

जो कल्पितका पारिभाषिक मिथ्या अर्थ करतेहो तथा माया भावरूप वस्तु है, तो उक्त प्रसंगवत्, ब्रह्मात्कारसे अनादि अनंत कहना पडेगा. उससे द्वैतापत्ति होगी. तदंतर जो जीवेश्वर कार्यरूप सादि मानोगे तो, वे सांत होनेसे मोक्ष सिद्धांतका बाध होगा. क्योंकि नाशवान् सांत होनेवालेके साधन और मुक्तिही व्यर्थ हैं. और जो मायावत्, अनादि मानोगे तो, जीव अनंत होने और

नवीनोत्पन्न नहोनेसे मोक्षसे पुनरावृत्ति-माननी होगी. जहाँ पुनरावृत्ति नहीं मानोमें तो, जब तब जीवोंका मोक्षमें जाने और पीछा नहीं आनेसे जीवोंका अवच्छेद होगा. और प्रकृति-माया व्यर्थ रहेगी. सां असंभव है. क्योंकि निष्फल तत्व-पदार्थ कोईभी सिद्ध नहीं होसकता. यद्यपि मायावत् जीव, मोक्ष-मिथ्या-ब्रह्मसे इतरसत्तावाले-मानो, परंतु जीव अनादि अनंत और मोक्ष सादि सांतही माननेसे जीव ब्रह्मकी एकरूप सिद्धांतिका त्याग करना पड़ेगा. क्योंकि जब अनादि अनंत जीव डेरा तो, अणु वा व्यापक मानना पड़ेगा. मध्यम-जन्य-सावयव-नहीं माननेसे अंतःकरण, बुद्धि, आभास कार्यरूप आविद्या विशिष्ट चेतन-जीव है, इसा नहीं मानसकोगें. किंतु कोई भिन्न तत्व मानना पड़ेगा. उससे आपके पक्षका त्याग होगा.

ज्ञातृत्व-दर्शन-९.

इतनाही नहीं किंतु स्वसिद्धांत विरुद्ध, उस अणु वा विभु परिमाण जीवको, कर्त्तृ भोक्तावत्-ज्ञातृत्व धर्मविशिष्ट ज्ञाता* तथा दृष्टत्व धर्मविशिष्ट दृष्टा-(चेतन) और इच्छवान् मानना पड़ेगा. तहां [१]-चार्वाक वा जडवादी मत समान किंवा पृथ्व्यादिवत्-(जिनके सूक्ष्म सत्त्वांशसे वेदांतीलोक, अंतःकरणकी उत्पत्ति मानतेहैं. वा जिनका उपादान माया-जडहै-उसका कार्य अंतःकरण जड है-एसा वेदांतीभाई कहते हैं), उसे जड नहीं मानसकोगें

१ यह दोष, सर्व अनंत मुक्ति मानने वालोंमें आताहै.

* ज्ञानता-ज्ञाता-ज्ञानेवाक्य.

क्योंकि, “उन पक्षोंको मानें तो, जड पदार्थ-परमाणु-पृथ्व्यादि ओर जड माया-तथा उस जडके कार्यमें ज्ञातृत्वादि असंभव हैं.-जड स्वतंत्र न होनेसे इच्छा-ज्ञातृत्वादिके योग्य नहीं होसकती. ओर न उसमें सिद्ध होताहे. ” (२)-तथा अपरिणामी-अक्रिय-व्यापक-अचल-कूटस्थ-निरीह-निर्धर्म-ज्ञान-प्रकाशस्वरूप-(वेदांतीभाई ब्रह्मको ज्ञान-प्रकाशस्वरूप मानतेहैं-अर्थात् ज्ञाता नहीं-किंतु ज्ञानस्वरूप)-चेतनब्रह्म विषेभी ज्ञातृत्वादि नहीं-वेदांतिभी नहीं मानते ओर नसिद्ध होताहे.(यद्यपि ज्ञातृत्वादि जडके धर्म नहीं, किंतु चेतनमेंही संभवहैं ओर ब्रह्म, चेतन हे, अतएव उसमें होनेयोग्य है. तथापि व्यापक, निष्क्रिय, निर्धर्म मान्नेसे उसमें ज्ञातृत्वादिका अवकाश नहीं होसक्ता. एसा वेदांत पक्ष हे; तथा अवकाश होनाभी नहीं चाहिये.-किंतु परिच्छिन्न चेतनमें उसकी संभवता हे).

(३)-उक्त रीतिसे जड-माया ओर ब्रह्म विषे तो, ज्ञातृत्वादिका अभाव हे. (४)-परंतु, जो प्रसिद्ध व्यवहार देखते हैं सो सर्व (व्यवहार), इच्छा, ज्ञान, ओर दर्शन पूर्वक होताहे-यथा:-‘ में घटादिको जानता वा देखताहूं-लेताहूं-देताहूं-में इच्छावालाहूं-मुझे इच्छा हे-इत्यादि.’ निदान इस-सर्व अनुभवात्मक प्रसिद्ध व्यवहारका निषेद्ध नहीं होसकता. (५)-एतदृष्टि, परिशेष ओर अर्थापत्ति प्रकार तथा दृष्ट व्यवहारको लेके “जड-माया-ओर ईश्वर ब्रह्मसे भिन्न, जीवनामा कोई चेतन पदार्थ हे” एसा कहना-मान्ना पड़ेगा.* जो एसा नहीं मानोगे तो, आपके माने

* परिच्छिन्न चेतन मान्नेमें, वा उस विषे ज्ञातृत्वादि मान्नेमें

हुये अज्ञानका, ज्ञान कैसे होसकेगा? किस अभिमानकी होग यह सिद्ध नहीं होसकेगा—नहीं करसकोगे—उस अज्ञानक ज्ञान नहीं होगा. जब यूं होतो, ज्ञानके विना, आप अज्ञान और ब्रह्मकी सिद्धिही नहीं होगी. उससे स्वप त्याग करदेना पडेगा—[ज्ञान निवर्तनीय अज्ञानका का यह, प्रपंच नहीं ढेरंगा.] और आपकी “तस्मिन् दृष्टा० “तमेव विदित्वा”इत्यादि श्रुतिसे ब्रह्मभिन्न, किर्मीमें—जीव दृष्टापना—ज्ञातृत्व स्पष्ट होताहे, उसका बाध होजायगा—इति अप्रमाण होगी—उसे त्यागना पडेगा.

तदुपरांत, जो आपके मंतव्य समान वा हठसे, ज (अंतःकरणादि अणु वा विभु—अमिश्रित तत्व पदार्थ को पाषाणवत् जड [जड मायाका अंश] मानलेवे, ज्ञातृत्वादि (जीवमें) कहाँसे ओर कैसे आये? इम बात विचार—विवेक—पृथक्करण—निर्णय विचारना उचित हो यगा.—तहाँ, जो यह मानें कि ‘पूर्वोक्त [अणु वा अमिश्रित कोई तत्व] जीव ओर चेतन ब्रह्म—दो अमिश्रित—(युक्त—विशिष्ट) होनेसे उत्पन्न होताहे, ’ यह शंका होती हे कि “ वेदांत सिद्धांतमें वा उसकी तिसे ब्रह्म विषे (ज्ञातृत्वादि) नहीं हैं. ओर जीव (अंश—जड मायाका कार्य वा जड तत्व) पाषाणवत् हे. तब ज्ञातृत्वादि [वस्तु—गुण—अवस्था—असर—क्रिया परिणामविशेष] का उपादान कान [वस्तु—तत्व] हे तहाँ—जो तिन [जड—माया—ब्रह्म] से भिन्न, कोई री वस्तु मानोगे तो, हम उसीका जीव नाम कहके—

यदि कोई दोष हो वा न हो; इस निर्णयका यहाँ प्रसंग ना

पाषाण [माया] से विलक्षण विजातीय कहेंगे.* आपका पक्ष-सिद्धांत गया.

और जो युरोपके भुले हुये फिलोसोफरके सिद्धांत समान यह कहोगे के " दो वस्तु मिलके तिनसे अभिन्न वा तिनसे भिन्न,—पूर्वमें कहीं भी नहींथी एसी-नवीन, तीसरी वस्तु उत्पन्न होती है.—[जैसे कि शीत स्वाद विनाके ओक्षीजन,—हाइड्रोजनसे शीत स्वादवाला जल नवीन उत्पन्न होताहै; अर्थात् शीत स्वाद, उपादान विना उत्पन्न हुये हैं]. वैसेही मायाके कार्य वा पाषाणवत् जड अनादि जीव और चेतनब्रह्म उभय मिलके इच्छा ज्ञातृत्वादि गुण वा स्वरूपनवीन उत्पन्न होतेहैं. जैसे जलके स्वरूपकी स्थिति ओक्षीजनादि विना नहीं होती वैसे, जीवत्व संज्ञाकी स्थिति उभय विना नहीं होती-नहीं रहती. इस रीतिसे जीव ब्रह्मकी एकता और अद्वितीय चेतन सिद्धांतका बाध नहीं होसकता. " यह कथन वा मंतव्यभी समीचीन नहीं. क्योंकि जीवत्वके उपादान—उभयमें तो, ज्ञातृत्वादि नहीं मानते, तब अकेले अभावसे भावरूपकी उत्पत्ति कहनी पड़ेगी. अतःब्रह्म माया—उभय अभावसे उत्पन्नहोके अभावमें लय होनाभी मानना पड़नेसे आपका सिद्धांत शून्य होजायगा. यह कितना बड़ा अविचार है ? जो दो वस्तु मिलके अभावसे उत्पत्ति मानोगे, तो उभयसे [ओक्षीजन ८ और हाइड्रोजन १भाग मिलेहुये वा अंतःकरण चेतनसे] कार्बोन वा अग्निभी उत्पन्न होजानी चाहिये. और जो उभयकी योग्यता मानोगे, तो उभय उपादानमें ज्ञातृत्वादि विभाग पायेहुये अतः शंका नहीं उठाना चाहिये.*

वा एकमेंही मानने पड़ेंगे. प्रथम विकल्पमें इच्छा-ज्ञातृत्वा दिवाला ब्रह्म (चेतन) भी है, एसा ठेरनेसे वेदांत पक्षक उच्छेद होगा. ओर दूसरा पक्ष मानके जो उपहित ब्रह्ममेंही ज्ञातृत्वादि कहोगे तोभी, उसमें जीवत्व, कर्तृत्व भोक्तृत्व प्राप्त होकर वेदांत सिद्धांत त्याग होगा. ओ जो जीवमेंही मानोगे तो, पूर्ववत् [चेतन-जड माया विलक्षण] सिद्ध होनेसे, जीव ब्रह्मकी एकताका वा होजायगा. तथाही ब्रह्म सत्य ओर माया-अविद्या-ज मिथ्या, इन उभय-परस्पर विलक्षणके मेलनसे, नर्वा ज्ञातृत्वादि मानना नहीं होसक्ता. अन्यथा मृग तृष्णा जल ओर शरीरके संयोगादि संबंधसेभी, तृषा निवा णरूप फलकी उत्पत्ति होजानी चाहिये. रज्जु सर्पके र शसे शरीरमें विकार होना चाहिये. स्थाणुवाले पुरुष अस्पदादि दृश्य होने चाहिये ओर होतेतो नहीं. उ इच्छा ज्ञातृत्वादि जड पाषाणवत् मानेहुये अंतःकरणां वा ब्रह्ममें वा विशिष्टमें नहीं होनेसे इच्छा ज्ञातृत्वादिवा भिन्न पदार्थही-जीव मानना पडेगा. तथाही जो विशि उत्पत्ति मानोगेतो, जेसे 'भूलेहुये बौद्ध, विज्ञानको, नि यव, अमिश्रित, तत्त्वपदार्थ मानके क्षणिकपरिणामी (मः मानतेहें,-जोके सृष्टिनियम वा अनुभवसे तदन विरुद्ध : सदोप है.' वैसेही व्यापक, निष्क्रिय, निष्कंप, निरव घन ओर अपरिणामी ब्रह्म चेतनमें विकार-परिणाम म नापडेगा. सो अयुक्तहै. परिणामत्व सावयव [जन्यन्व चकवाले] बिना, नहीं होसक्ता. जेसे, " लोहचुंबककी श्वम परिमाणवाली आकर्षण वा दपिक वा सूर्यका सा

समूहात्मक प्रकाश-पदार्थ, अन्यकी स्थिति बदलतेहैं.— जो वे आकाशवत् निरवयव, निष्कंप, होतेतो, कभीभी किसी दूरस्थ पदार्थकी स्थिति नहीं बदल सक्ते. नवीन स्वरूप वा गुण उत्पन्न करना करसकनातो कहाँ ? ” वेसे, ब्रह्म-व्यापकमें तो, घटित होही नहींसक्ता. क्योंकि सर्व पदार्थमें व्यापक चेतन करकेभी—जबतक उस उपादानमें कुछ नहीं होगा, तबतक—जिसको नवीन मानतेहो उसका,—भाव-प्रकार कहाँसे होगा? कुछ अस्तित्व माने विना, निर्वाह नहीं होगा. सो तो आप मानते नहीं हो, तब वही कहना पडेगा के ‘चेतनमेंसे आया;’ ओर चेतनमेंसे जब आवे, वा चेतनगत अंश जब उद्भव हो कि, उस (चेतन) में क्रिया-परिणाम हो; सो तो वेदांत सिद्धांतमें अमान्य हे. अतः विशिष्ट (वा उपहित) में नवीन उत्पन्न नहीं, किंतु जीवनामा भिन्न पदार्थ अनादि अनंत वा सादि सांत मानना पडेगा. वा अन्य कुछ. क्योंकि ज्ञानृत्वादिका व्यवहार सर्वको सिद्ध हे, उसका निषेध नहीं होसक्ता. परंतु पूर्वोक्त रीतिसे आपका सिद्धांत तो नहीं रहेगा. तथा आपकी रीतिसे जब ज्ञानृत्वादिका अभाव मानें तो ‘ब्रह्मका ज्ञान वा जीव ब्रह्मकी एकता-कथन ओर उसका ज्ञान वा फलव्याप्ति तथा वृत्तिव्याप्तिकी प्रक्रिया ओर उसका ज्ञान, वा ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्याका ज्ञान ओर आपके सिद्धांत मात्र ’ का भंग होजायगा; यह सहजही स्पष्ट हे. अतः सत्य वा मिथ्या जीवचेतन ओर मायादि भिन्न २ पदार्थ हैं, एसा बलात्कारसे माना होगा. तबहीकुछ व्यवस्था होसकती हे. नहींतो जैसे स्थाणु

पुरुष, दृष्टाको विषय नहीं करसकता—नहीं मान सकता—उसका निर्णय नहीं करसकता, वेसेही वेदांतियोंकी मिथ्या माया और उसके कार्य—मन, बुद्धि आदि, ब्रह्म-जीवके स्वरूप वा उनकी एकता, भेद, अभेदादि कथन वर्णन, निर्णय करने ओर ज्ञानमें असमर्थ हैं—नहीं जान सकते; इस लिये उनका सिद्धांत समाचीन नहीं.

औरभी मोक्ष वा जीव ब्रह्मके ज्ञानके साधनका निर्णय और साधनका अनुष्ठान किसने किया—कोन करताहे, इस विषयमेंभी उक्त दोष आसकतेहैं.

जब पूर्वोक्त रीतिसे ब्रह्म सत्, तदेतर जीव, माया मिथ्या—अनिर्वचनीय अनादि, अनंत ओर (पूर्वोक्त रीतिसे) बंध, मोक्ष, सादि—सांत मानी गई तो, जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानसे मोक्ष कहना नहीं बनेगा. प्रत्युत “तीनों-परस्परमें विलक्षणहैं,” इस प्रकारका ज्ञानमात्र फल होगा.

ज्ञानाभाव—दर्शन—१०

ज्ञाननिवर्त्तनीय जो वस्तु हो सो, सत्य नहीं होती. कर्मेनिवर्त्तनीयही* सत्य होसकतीहे—कहसकते—मान सकते

* यद्यपि स्वप्नगत कर्मादि, स्वप्नगत ज्ञानसे निवृत्त नहीं होते. तथापि स्वप्नगत रज्जु सर्पादिकी स्वप्नवाले ज्ञानसे निवृत्ति होती हे. यद्यपि स्वप्नगत ज्ञानसे जागृत, जागृतगतज्ञानसे स्वप्नादिके पदार्थ निवृत्त नहीं होते, तथापि एक दुसरी अवस्था, अवस्थावाले पदार्थोंकी प्राप्ति है—तिसके ज्ञानसे तिनकी निवृत्ति वेदांती भाइ मानतेहैं. स्वप्नमे सुषुप्ति दृष्टिवाटरूप-मिथ्या प्रपंच-मिथ्या आविद्यारचित, मिथ्ये दोषोंके, वेदांत पक्षनुसार उसकी निवृत्ति अमुक ज्ञान विषयसे होसकती हे. एसी दृष्टि लेंके प्रसंगका कथन हे.

हैं. वेदांत पक्षमें कर्मसे, बंध निवृत्ति नहीं मानी है. किंतु ज्ञानसे मानते हैं; अतएव बंधादि सर्व मिथ्या माना पड़ेगा: वहां यह शंका होती है कि, किसके ज्ञानसे किसकी निवृत्ति होगी? ब्रह्म, ज्ञानस्वरूप है, उसका ज्ञान, वेदांतियोंके जीव-मिथ्या-जड अंतःकरणादिकको नहीं हीसकता-नहीं बन सकता. जो ऐसा हो तो स्थाणु पुरुषको किंवा स्वप्नाभासवाले शरीरोंको दृष्टा-प्रमाता पुरुषका ज्ञानव्यवहार होने योग्य है; परंतु ऐसा नहीं होता. और ब्रह्मको अपना ज्ञान हाके सकार्य अज्ञानकी निवृत्ति मानें, सो भी नहीं बनता; क्योंकि ज्ञान स्वरूप ब्रह्मको [अपना-वा परका] ज्ञान हुवा, ऐसा कहना पूर्वोक्त रीतिसे बाधित है.

किसीकोभी अपना ज्ञान, अपनेको नहीं हीसकता; क्योंकि प्रकाशक तथा प्रकाशसे-प्रकाश्य और दृष्टासे दृश्य, जैसे भिन्न होता है वैसेही, ज्ञाताभी ज्ञेयसे भिन्न होता है. अतः अपने (स्वयं) को अपने अज्ञानकी निवृत्ति असंभव. जो यह कहोकि "जैसे काच द्वारा प्रतिबिंब देखनेसे अपने मुखका ज्ञान होता है, वैसेही अन्य स्थल (ब्रह्म-ईश्वर-जीव-कोइ प्रकार-मायामें-वा बुद्धिमें प्रतिबिंब पडके वा अन्यथा होता है-इत्यादि) में जान लेना चाहिये." सो बातभी अयुक्त है. -प्रतिबिंब वा अन्यकृत स्वच्छी देखके, जो मुखका ज्ञान है सो, अनुमानिक है; क्योंकि प्रतिबिंबका उपादान किरण है, -बिंब और काच नहीं है. तथा आधार योग्यभी नहीं; क्योंकि लाल छद्यु कर्ममें बिंबसे अन्यथाभी देख पडता है. वैसेही ब्रह्मका प्रति-

बिंब- आभास, अज्ञान-माया-वृत्ति योग्य वृत्तिमें मान-भी लेवें तो भी ब्रह्मका ज्ञान, परोक्ष-अनुमानिक होगा-ओर उक्त प्रकारवत् सदोष होसकनेसे विश्वास वा आधारयोग्य नहोगा. इतना हुयेभी मुख्य स्वरूपका साक्षात् होना सिद्ध नहीं होता. निराकार चेतनका प्रतिबिंबही* असिद्ध. प्रतिबिंबका उपादान, अज्ञान-ब्रह्म इन उभयसे भिन्न, मान्ना पडनेसे स्वपक्ष त्याग होगा. उस आभासका दृष्टा-ज्ञाता ओर उसद्वारा अपने स्वरूपका अनुमान कर्त्ता कोनहे? तहां, ब्रह्ममें ज्ञातृत्व मान्नेसे ब्रह्म विकारी-परिणामी ठेरेगा. इत्यादि पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे. जो यह कहो कि 'में 'हूं' एसी प्रतीति सबको हे; 'में नहीं हूं' एसी प्रतीति किसीकोभी नहींहे; इस प्रकार अपना अस्तित्व आप जानता हे-अपनेको प्रतीत-अनुभव होता हे. वेसेही, अपना विशेष स्वरूपभी जान्ने योग्यहे," सो चार्ताभी ठीक नहीं. क्योंकि 'में हूं' यह प्रयोग, समूहात्मक व्यक्ति विशेषमें स्वाभावतः (काष्ठ पूतळी वाक्यवत्) हे-संस्कारद्वारा अभ्याससे होताहे. 'मेरी आंख' 'में

* रंग, आकारका वा तद्वानका प्रतिबिंब संभव हे; परंतु आकार ओर रंग रहित चेतन पदार्थका असंभव हे. जो वेदांती एसा कहेकि माया, जीवेशको आभास करके करती हे अर्थात् चेतनका प्रतिबिंब श्रुतिमें माना हे. उसका उत्तर इतनाही बस हे कि बहोतसे वेदांतके ग्रंथोंमें 'इति श्रुते.' पद लिखमारा हे. वेद ग्रंथमें वे वाक्य नहीं हैं. कोनजाने किसने बना बनाके ग्रंथोंमें लिखदिये हैं कोईभी नहीं तपासता कि, वेदमें हैं वा नहीं. तथाही वेदोपनिषद्की प्रमाणताका पूर्वोक्त प्रसंग याद कीजिये.

काना' इस विपरीत-प्रयोग समान अभ्यास-अध्यास हे. अब रही उसकी-अपनी अस्तित्वकी प्रतीति-विषय होना, सो तद्विन्न किसी [उस] अन्यका विषयहो; जोकि (बोह दूसरा) अपनेको आप नहीं जानता. अहंवक्ता और उसके मिश्रणसे एकके धर्म दूसरेमें प्रतीतिके विषय होते हैं-जिनको अपना सामान्य ज्ञान कह रहेहो; वस्तुतः वेसा नहीं हे ' मैं हूं ' यह जिसमें प्रतित-प्रकाश्य-अकारमान होताहे सो, स्वयंप्रकाश ज्ञान स्वरूपहो, परंतु सो, ज्ञाता नहीं. अतः अपनेको आप नहीं जानता.

एतदृष्टि. ' जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञान ' के अभावसे मोक्ष वा श्रेय नहीं बनता. और पूर्व रीतिसे जीवको ब्रह्मज्ञानका कर्त्ता-ज्ञातृत्वादि विशिष्ट अनादिसात मानोगे तो, "ब्रह्मेतर ज्ञानवाच्य" सिद्धांतका त्याग होनेसे, ' माया, जीवेश्वर सत्य हे' एसा, कहना मात्रा पडेगा; क्योंकि ज्ञानसे ज्ञातका बाध नहींहोता. किंतु ज्ञेय [रज्जु सर्प] -अभावका अभाव होताहे-होसक्ता हे; इसलिये जीवेश्वर अनादि अनंत, कहना योग्य होगा.

" ज्ञान [नामक] साधनसे अज्ञान और उसके कार्यका बाध होताहे " इस मंतव्य विषे दो पक्ष उठते हे. विषयका ज्ञान होने पीछे, विषयका अज्ञान न पानेसे अभावस्वरूप ज्ञानअभाव [नामक] अज्ञान हे. १. किंवा ज्ञान तथा ज्ञानअभावसे भिन्न, कोई भावरूप (नामक) अज्ञान पदार्थ हे. २. आद्य पक्षमें ज्ञान, उसका प्रतियोगी होनेसे, अपने अभावका सिद्धकर्त्ता-प्रकाशक विषयकर्त्ता-नहीं होसकेगा. [घट अभाव समान, यहाँ प्रसंग नहीं हे. ज्ञान

ज्ञेयका प्रसंग है) जो मानोगे तो, व्याघात दोष अ
 वेगा—अपने अभावको कोईभी नहीं देखसकता—' स्व अ
 वको विषय करता है ' इस कथनसेही विषय कर्त्ता
 भाव सिद्ध होजाता है. अतः ज्ञान भिन्न, कोई तीस
 सिद्ध कर्त्ता मात्रा चाहिये. परंतु ज्ञानके बिना, ज्ञेय
 सिद्धि अलीक है इस रीतिसे अज्ञान निवृत्तिमें उसका
 उपयोग नहीं. और जो दूसरा पक्ष माने तो ज्ञान
 विषय होताहुवा ' मैं अपनेको नहीं जानता ' इस प्रकार
 ज्ञान स्वरूपाको आछादित करता हुवा, जबकि अ
 दिसे है तो, ज्ञान, उसका कभीभी बाधक नहीं होसक
 क्योंकि; ' अपना ज्ञान आपको नहीं हामकता', ज्ञान
 ज्ञेयसे भिन्न होताहै. उभय अनादि हैं, उभय सपरान्त
 करण वृत्ति हैं, नित्य व्यवधान—अंतराय—रहित स
 र्वति चलेआते हैं, इस रीतिमें ज्ञानसादि विशिष्ट जीवसे
 ज्ञान मात्रमें आपके मानेहुये अज्ञानका बाध नहानेसे मोक्षा
 प्राप्तिका अभाव है. और जो वृत्तिज्ञान (विशद ज्ञान
 नामक ज्ञान) उस [जीव ब्रह्म वा विषयके अज्ञानका] विरं
 धी मानोगे तो, वृत्तिज्ञान, मूल अज्ञानका कार्य होनेसे
 अपने मूल कारणके नाश करनेमें अशक्त रहेगा.—असंभव है
 है. किंवा अज्ञान नाश पीछेभी क्षेप रहेगा. अपना अ
 नाश न करसकने—न होसकने—स्व नाश नपाकरनेमें अ
 वृत्तिके अभावका साधन न मिलने तथा अन्य नाश
 मात्रपर अनवस्था आनेसे—सर्व प्रकारद्वैतापत्ति माभी पदंग

१ प्रचलित ग्रंथोंमें थोड़े भाई, इस विषयका, निर्मली—
 तत्कालीन जगद्गुरुके दृष्टांत किंवा सम्योऽन्य ज्वंस [यथा दो]

तथाहि अज्ञान, आप अपनी उत्पत्ति वा नाश करनेमें अस-
 मर्थ और न एसाहोना संभव है. यह बात स्पष्ट है). तद्वत् ब्र-
 ह्मणी अपनी उत्पत्ति नाश करनेमें अशक्य. और ब्रह्म (ज्ञान
 प्रकाशस्वरूप), अज्ञानका बाधक नहीं, प्रत्युत साधक है;
 अन्यथा अज्ञान-मायाका आधार और मायाकी सिद्धिही
 न संभव. वैसेही माया-अज्ञान, ब्रह्मका बाधक-नाशक न-
 संभव. तथा अज्ञानका कार्य (अंतःकरण-अविवेक-वृत्ति
 -अध्यासमात्र) अपने उपादान-अज्ञान और उनके आ-
 धार-ब्रह्मको नाश-निवृत्त नहीं करसकते; यह बात स्पष्ट
 है. जब ये हे तो, वृत्ति चेतन वा माया विशिष्ट चेतन (ब्रह्म,
 अज्ञान-माया) दोनों भिन्नके वा एक दूसरेके आश्रयसेभी
 एक (ब्रह्म वा अज्ञान)को नाश-निवृत्त नहीं करसकते;
 यह बात उक्त लेखक विवेक करनेमें स्पष्ट होजाती है;
 इसलिये ब्रह्मज्ञान-जीव ब्रह्मकी एकताके ज्ञानमें अज्ञा-
 न-मायाकी निवृत्ति नहीं होसकती. जब ये हे तो, वेदांत
 संप्रदाय मान्य. साधन (ज्ञान साधन), श्रेयके हेतु नहीं;
 प्रत्युत ब्रह्म और माया. (ज्ञान अबाध्य)-अनादि अ-
 नंत-नित्य सिद्ध होंगे और जो अज्ञान निवृत्तिका हेतु,
 ब्रह्म. अज्ञान वा अज्ञानके कार्यसे भिन्न. अन्य कोई मा-

परस्परके शब्द परिहारसे मस्न वा दो दुःस्वप्नाओंका बाँचने (वर
 छी रखकं, पेटमें लगाके, मिलनेपर उभयका मरण-नाश) के
 उदाहरणसे समाधान करतेहैं परंतु वे दृष्टांत विषम हैं.—मूल
 कारण वा स्वरूपमें नहीं लगते—निर्मली और शरीरके मूल तत्व
 रहते हैं—इत्यादि स्पष्ट सूक्ष्म दोष हैं. इसलिये इन दृष्टांतोंके खंड-
 नसे उपरान्त होतेहैं.

नोगे. तो द्वैतापत्ति होगी. तथा उस तीसरेका अभाव होसकनेसे वेदांत पक्षका उच्छेद होजायगा. वा अनवस्थ अव्यवस्था रहेगी. इस रीतिसे वेदांत मान्य श्रेय अंश श्रेय साधन, असिद्ध-अलीक-असमीचीन-कल्पना मात्र

जो यह कहोकि " जैसे अपना ज्ञान किसीको न होसकता वैसे, अपना अज्ञान भी किसीको नहीं होत अर्थात् अपना अस्तित्व जीव मात्रको भान होताह. आपका यह कथन पांच पल वास्ते मान लेंवे तांभी. आपका पक्ष सिद्ध नहीं होता; क्योंकि पूर्व रीतिसे अज्ञान का अभाव है [उसकी निवृत्तिही क्या]. जबकि अस्तित्व मानतेहो तो, अपने विशेष स्वरूप [चेतन-जड-अ-मध्यम-विभु-इत्यादि] का अज्ञान, उसके ज्ञानका अज्ञानभी नहीं मानसकोगे. क्योंकि स्वरूपके अस्तित्वादि सामान्य विशेष आदि अंश नहीं मानते हो. किंतु निरवयव एक रस स्वरूप मानते हो. निदान जो अपने निरवयव स्वरूपके अस्तित्वको जानता है. वोह अपने विशेष स्वरूपको भी जानेयोग्य है [क्योंकि तद्रूप-एकही है]. वयुं है तो, विशेष स्वरूपका ज्ञान. ज्ञेय स्वरूपसे भिन्न सिद्ध हो जायगा. किंवा वर्तमानमें जो अस्तित्वको जानताहै उत्तर-विशेष ज्ञान कालमें अपने ओर विशेष स्वरूप त अस्तित्वको भेदसे ग्रहण करेगा. और जो विशेष भान नहीं मात्तो वा विशेषको नहीं जानता. एसा मानो, अस्तित्व मात्र अनुभवानेका कथनभी अभ्यास-प्रवाह मात्तुं कथन वायुवत् टरेगा. —जैसाकि सर्वको प्रतीतरूप है. —वा नतेहै; क्योंकि आपकी रीतिसे अंतःकरण [आविद्या-ज

तो स्वपर प्रतीति करनेकी योग्यता नहीं. और ब्रह्माविषे स्व-
 अस्तित्व वा विशेषकी प्रतीति होना माने, तो उक्त दोष
 [प्रतीति कर्त्ता प्रतीतिके विषय स्व अस्तित्वसे भिन्न होना
 चाहिये] आवगा. तथा विकारी ठेरेगा. जब यूँ ह तो,
 स्वप्रतीति किसको हे, यह बात आपकी रीतिसे सिद्ध नहीं
 होती. और जो प्रतीति कर्त्ताको अणुचेतन मानोगे तो,
 स्वसिद्धांतका बाध होगा. निदान अपना ज्ञान और अ-
 ज्ञान अनेद्विसे आपका यह पक्षकि, "अपना (सामान्य,
 विशेष) ज्ञान होनेसे स्वस्वरूपका अज्ञान नाश हाके मोक्ष
 होतीहे " अलीक ठेरता हे.

श्रवण-दर्शन-११.

जो नवीन वेदांतका श्रवण मननहे वोहभी व्यर्थहे, क्योंकि
 तद्वन सिद्धांत जीवब्रह्म एक) पूर्व रीतिसे समीचीन नहीं हे.

तथाही अंतःकरण-अविद्या तो जडहे उनमें ज्ञादृत्तादिके
 अभावसे श्रवण ज्ञान बने नहीं. और अक्रिय ब्रह्म स्वयंम-
 काशमें श्रवणादिकी योग्यता वा आवश्यकता नहीं-उभयमें
 अभाव हानेसे विशिष्ट[अंतःकरण-अविद्या विशिष्ट चेतन]में
 भी उमका अभाव हे. तदोके श्रवण और श्रवण ज्ञानकी
 उनके मूल विषे योग्यता नहीं हे. अतः श्रवणादि व्यर्थ
 हैं. परंतु श्रवणादिका फल तो, हरकोई, जमतमें प्रसिद्ध
 देखता हे; अतः भोता, कोई जीव परिच्छिन्न चेतन तत्त्व,
 माया-अविद्याका कार्य नहीं-किन्तु उमसे और व्यापक
 ब्रह्मसे भिन्न, अनादि अनंत पदार्थ होगा. इसके बिना
 कर्मोपासना, विवेक-वैराग्य-मुमुक्षुता और श्रवण-मनन-

निदिध्यासनादिका उपयोग नहीं, जो एसा नहीं मानोगे, तो, आपकी रीतिसेही आपकी सप्त भूमिकाका उच्छेद होजायगा.

श्रवणादि साधन कालमें वृत्तिका परिणाम ज्ञेय शब्दादि आकार होताहे, उसी क्षणमें तत्ज्ञान परिणाम वा ब्रह्म ज्ञेयके दृष्ट संस्कार नहोनेसे तदाकार परिणाम होना असंभव. दुसरी क्षणमें माने-ज्ञेयाभावसे ज्ञेयका ज्ञान होना असंभव हे. अतः बौद्ध मत समान अनेक दोष प्राप्त होंगे. इसलिये श्रवणादि ओर उनका फल आपकी रीतिसे व्यर्थ हैं. ज्ञानके साधन नहीं वा असंभव हे.

जो केवल अंतःकरण-अविद्या-वृत्तिमें श्रवणादि वा उसका ज्ञान मानोगे, तो उनका ज्ञान उपयोगी नहीं; क्योंकि मिथ्या होगा. अतः उसका फलभी मिथ्या होगा. इस रीतिसे जीव ब्रह्मकी एकता, ब्रह्मका ज्ञान, मोक्ष तथा कर्मोपासनादि मिथ्या होनेसे आपका सब सिद्धांत [जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैवनापरः] मिथ्या होगा. जिसको स्वप्नवत् सागना वा उसपर निश्वास नहीं रखना उचित ह.

माया-दर्शन-१२

वेदांत पक्षमें माया, एकही जड वस्तु मानते हैं-समूहात्मक नहीं, ओर उसी परिणामीका विकार-नाना जन्म लीलादि हैं, एसा कहतेहैं-एसे असंभव पक्षको मानके, स्वासिद्धांतका निर्वाह करते हैं; सो (भी) समीचीन नहीं हे. क्योंकि, माया [अज्ञान] निरवयव विभूह ? वा सावयव-अणु स्वरूप हे ? इन दो विकल्पोंमेंसे जो निरव-

यव विभु मानें तो, अपरिणामी होनेसे उपादान नहीं होसकेगी. और जो अणु-सावयव स्वरूप मानें तो, उसके अवयवोंके परस्परके संयोग वियोगसे कार्य तो, बनसकते हैं; परंतु एक स्वरूप नहीं होगी; अतः नाना रूपवान् होनेसे “माया एक मिथ्या स्वरूप है.” यह मंतव्य अयुक्त हो-जायगा. और “सावयव, निरवयव और निरवयव साव-यव नहीं हो सकता” यह सृष्टि नियम सर्वको अनुभवगम्यहैं. तथा “हरकोई स्वरूप सावयव होगा वा निरवयव होगा” यह भी स्पष्ट है; अतः तद्विलक्षण मानना असंगत युक्तिहीन, अनुभव विरुद्ध है. अतः यदि मायाको मानके जगत् उसका कार्य मानें तो, मायाको सावयव-समूहात्मकही मानना पड़ेगा. इतना सिद्ध होनेसे वेदांतके तमाम सि-द्धांतोंपर पानी फिरता है, यह स्पष्ट है.

जो यह कही के माया, कल्पित अकल्पित, सावयव निरवयव, सादि सांत, सादिअनंत, अनादिसांत अ-नादि अनंत, “अणु, मध्यम, विभू परिमाण,” नित्यानित्य और सत् असत् इत्यादि कल्पनासे भिन्न-विलक्षण-अनि-र्वचनीय है; अतः उसके कार्य बंध मोक्ष जीवादिभी वे-सेही हैं—इसलिये उसमें कोई शंका नहीं होसक्ती. ” यह कथनभी अयुक्त-अव्यवस्था सूचक है. क्योंकि जो, “जि सका निर्णय नहोसके ” एसा, अनिर्वचनीय पदका अर्थ होगा तब तो, पूर्वोक्त प्रकारवत्* आपके सिद्धांतकी हानी और अनिश्चित-अनेकांतिक-नाना कल्पनावाला-विरोध ध-र्मवाला वा संशयात्मक सिद्धांत होगा. और जो विलक्षण

* जैनमत समान् अनैकांत-अनिश्चित सिद्धांत मान्ना पड़ेगा.

सर्प करोगे तो, अव्ययस्था होगी। क्योंकि कोईभी वस्तु अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं होती है। और दृष्टांतके बिना, अन्यको उल्लेख स्वीकार नहीं होता। माया (और उसके कार्य) को अनिर्वचनीय कहना मानते होते, उसकी सिद्धि वास्तव में किसीकोइ उपचार चाहिये। सीतो, है नहीं—आप नहीं मानते हो। (बुद्धि आदि ही उसके कार्य हैं) और ब्रह्म अनिर्वचनीय नहीं, अतएव अनिर्वचनीयत्वकी सिद्धि नहीं हो सकती। रज्जु सर्प, मृगजल, स्वप्न, शक्ति रजत, प्रतिबिम्ब चक्षुःशीलतादि प्रसिद्ध दृष्टांतभी अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं होते। तथा मतवादियोंमें विवादित हैं। अतः संशयात्मक रहने और साध्य मायाके कार्य होनेसे आधार योग्य वा उपयोग्य नहीं होते।

कदाचित् आपकी रीतिसे विश्वास मानके मायाके अनिर्वचनीय मानने लें, तो कर्मोपासना बंध मोक्ष ज्ञानादि *ब्रह्मन्तर सर्व अनिर्वचनीय मानने पड़ेंगे। अर्थात् श्रेयभी अनिर्वचनीय*—मिथ्या स्वप्नवत् निकामा हुवा अतः आपकी रीतिसे श्रेयनहीं; क्योंकि ज्ञानीकी ज्ञानदृष्टि और अज्ञानीकी अज्ञान दृष्टि—दुःख सुखादि सर्व मिथ्या

* अर्थात् दुःखकी निवृत्ति परमानन्दकी प्राप्ति, यह मोक्षक स्वरूप है;—एसा वेदांती मानते हैं। इसका यह अर्थ होगाकि 'वर्तमान बंध—शरीर—अज्ञान—दुःखसे विलक्षण कोई दुःख है,' उसकी विलक्षण निवृत्ति (अभाव नहीं किंतु तद्विन्न अन्यरूप) होगी 'सर्व नित्य स्वरूप आनन्दसे विलक्षण [ब्रह्मसे विलक्षण] कोई अन्य स्वरूप है' उसकी, विलक्षण प्राप्ति जाग्रतसे भिन्न प्रकारकी प्राप्ति होगी। इस अर्थसे वेदान्त सिद्धांतको उल्लेख होगा, जसमें म

मानतेहो और ज्ञानी अज्ञानीको दुःखः सुख फल समान प्रतीत होतेहैं. इसीप्रकार आपकी रीतिसे उभयकी मोक्षमेंभी दृष्टिहे अर्थात् आपकी रीतिसे मोक्ष, कल्पना मात्र वा विश्वासमात्र हे ओर व्यर्थ हे.

सद् जो ब्रह्म उससे इतर किसी विलक्षणकी प्राप्ति* ओर माया-अज्ञान-बंधकी निवृत्तिसे विलक्षण निवृत्ति मानीजानेसे द्वैतापत्तिहांगी. इस रीतिसे आपके मानेहुये माया ओर उसके कार्यके स्वरूप (अनिर्वचनीय विकल्प) से अव्यवस्था, अनवस्था होतीहे. ओर सयुक्त सिद्धांत नहीं ठेरता.

उपाधि-दर्शन-१३.

जीव ब्रह्मकी एकता वा ब्रह्मका साक्षात्कार होनेका मतव्य नहीं बनता; इतनाही नहीं किंतु आपके ब्रह्मका निरुपाधी होनाभी सिद्ध नहीं होता. क्योंकि जिस देशमें मुक्त अंतःकरण हे उसके गमन वा विदेह पीछे उसी पूर्व देशमें अन्य अंतःकरण आवेगा. तब ब्रह्म फेर सौपाधि होगा. इस प्रकार अनादि अनंतकालसे अनादि अनंत अंतःकरण आते जाते रहनेसे ब्रह्म सौपाधिकही रहा, अर्थात् उसको स्व स्वरूपका अवसर कभीभी नहीं आवेगा. निदान कभी मुक्त न हुवा. किंवा अनादि अनंत काल-तक प्रवाहरूपसे निरखबंधमुक्त होता रहेगा. इस रीतिसे सदा अशुद्धही रहेगा.

रणादि दुःखकी निवृत्ति, ओर ब्रह्मकी प्राप्ति नहीं होती; एसा सिद्ध होजायगा. इसी प्रकार अन्य ज्ञानादिमेंभी अर्थकी कल्पना करलेना चाहिये. *

जिस अंतःकरण विशिष्ट चेतनमें जीव ब्रह्मकी एकताका विश्वास वा अभिमान हुआहे-सो अंतःकरण, उस देशको (के जहां जिस देशमें एकता मानीहे) छोडके अन्य देशमें जायगा तब, उसको स्वाभावतः यह निर्णय होगा के 'व्यापक ब्रह्मके साथ यद्यपि व्याप्य हूं, तथापि में परिच्छिन्न हूं-पूर्व देशको छोडके इस देशमें आया. ओर उस देशमें इसकाल विषे अन्य अंतःकरण हे. उस चेतन देशके साथ उमकी एकता हे-मेरी अब इस देश साथ एकता हे, इसलिये विशिष्ट भावको लिये व्याप्य व्यापकता भेदसे, आकाश परमाणुवत् व्याप्य व्यापकभाव संबंध हो, परंतु एकता नहीं.

तथा, काशी देशगत पदार्थको जिस अंतःकरणविशिष्टने साक्षात् कियाथा वोह, जब मथुरा देशमें आताहे तब, चेतनके अन्य देशविशिष्ट हे अर्थात् अंतःकरणविशिष्ट चेतन तो हे परंतु, चेतनके अन्य देशयुक्त हे; अतः उस काशीविशिष्ट चेतन ओर मथुराविशिष्ट [वा उपहित] चेतनका उपाधी भेदसे भेद, साक्षात्कार करता हे, तब अपना भेदभी साक्षात्कार करेगा. एकता सर्वथा नहीं.

तथा, अंतःकरणविशिष्टता, एक देशमें परिच्छिन्न हे सो, आकाशके व्यापकत्व विशिष्ट वा नभ कितना व्यापक हे, एसा नहीं जान सक्ता. इसी प्रकार, ब्रह्म देशसे अनंत हे; अतः यह परिच्छिन्न जीव (अंतःकरणविशिष्ट चेतन) उस देश अनंतका साक्षात्कार कैसे करसकेगा? अभी नहीं करसकता. हां, अनुमान मानके विश्वाससे मान केवे, यह जुदी बात हे. अतः चेतनका ब्रह्म रूपसे

साक्षात् अनुमानिक हुआ. तब यह सवाल उत्पन्न होता हैके “कोन जाने इससे इतर देशमें ब्रह्मका कुच्छ अन्यथा विशेषरूप होगा, वा अन्य होगा, एसा संभव हे” तहां संशयात्मक अनुमान रहनेसे यथार्थ साक्षात् हुवा, एसा सर्वथा नहीं मानसकता. तथाही अंतःकरण मध्यम होनेसे काल परिच्छेद रहित नहीं ओर ब्रह्मकोतो काल परिच्छेद रहित मानते हो; अतः अंतःकरण विशिष्ट भागने स्वपूर्वोत्तर ब्रह्मस्वरूपका साक्षात् नहीं किया ओर नकरमकेगा. केवल अनुमानसेही कहनाहे के ‘यह आत्मा ब्रह्म हे’ ‘काल परिच्छेद रहित हे’. संभव हे के वर्तमानमें जिसको चेतन मानतेहो, वोह अन्यहो—इसके पूर्व अन्यथा—भविष्यमें अन्यप्रकारका होगा. अर्थात् विचित्र मायाकी उपाधीसे कालप्रति अन्य प्रकारका भासमान होसकनेकोभी योग्य हे. अतः वर्तमानकालमें जो सच्चिदानंद रूपसे साक्षात् होताहे सो, पायाकी उपाधी बलसे होरहा हो; एसाक्यों न मानाजाय? क्योंके वेदांती लोक, वेदार्थ कर्ता रामानुजादि ओर अन्य बुद्धादिमुनी, ऋषि, आचार्य, ओर गुरुओंको भ्रांत बतलातेहैं; तो जेसेके उन को अन्यका अन्य—विपरीत अर्थ बुद्धिमें आया तथा मनोमय, विज्ञानमय, आनंदमय, कोशमें स्थिति हुई, जोके भ्रांतीरूपहे—(जेसेके जडवादी मात्रको अन्नमय कोशमें, बुद्धको विज्ञानमय कोशमें, मूर्तिपूजकोंको ईश्वरके मायामय कोशमें, अणुरूप जीव मानने वालोंको मनोमय कोशमें, मैमांसिकादिकोंको आनंदमय कोशमें इत्यादि—वेदांत पक्षकार भिन्न, सर्वको भ्रांत मिथ्या—अवास्तविक सिद्धांतमें प्रवेश

हुकाहे.)इसी प्रकार आप-वेदांत पक्षकारभी भ्रान्तरूप हो
 और ब्रह्म अन्य प्रकारका हो ! एसा क्यों न माना जाय ?
 सिद्ध होसकता है. [वेदादिको मध्यमें लानेका यहाँ प्रती
 जन-प्रसंग-नहीं. क्योंकि उसकी प्रमाणता अप्रमाणताकी
 चर्चा उपर होचुकी].

जो कहोके “अंतःकरणादिको गमनागमन और ब्रह्मके अ-
 शकल्पना तथा देशकालका अनंतत्व वा देश कालमें अन्य
 प्रकारकी संभवता-संभावना-इत्यादि भेदभाव जो उपर कहा
 है सो, हमारे सिद्धांतमें नहीं बनता; क्योंकि जैसे; स्वप्नगत
 सर्व कल्पना होती है, सो, उस कालमें सत्य है; परंतु वा-
 स्तविक रीतिसे मिथ्या है.” (इसी प्रकार तुम्हारा कथन
 है). ” यह कथनभी सशुक्त नहीं; क्योंकि जैसे स्वप्नदृष्टा,
 स्वप्न कालमें स्वप्न सृष्टिको अनादि अनंत वा अनादि सांत
 मानलेता है अथवा संस्कार बलसे जीव ब्रह्मकी एकता तथा
 स्वात्म स्वरूपको व्यापक, अकर्ता, अभोक्ता मानलेता है,—
 इत्यादि आपका तमाम पूर्वोक्त पक्ष यथार्थ मानता है; परंतु
 जब स्वप्नसे उठता है तब, उन सर्वको झूट मानता है. किंतु
 तिससे विलक्षण भेद और परिच्छिन्नता देखता है; इसी प्रकार
 जब आगे पदार्थ निर्णयरूप-विवेक-विद्यारूप जाग्रतमें आ-
 ने तो, कदाचित् अन्य प्रकारका सिद्धांत देख पड़े, एसा
 संभव है. क्योंकि पूर्वोक्त और वक्ष्यमाण अनेक युक्तियों-
 से आपका सिद्धांत दूषित है.

जो यह कहोके “यह दोषतो सर्व पक्षकारोंको प्राप्त हो-
 न्गा और जो जो जरीन पक्ष माना जायगा उसमेंभी आवे
 गा. अतः बिना समझने लुपा (समीक्षक) कोभी यह दोष

लगेगा।” इसका उत्तर यह है कि सत्य ख्याति वाले (बौद्ध, न्याय, जैन, द्वैतवादी, सांख्य, यवनाचार्य इत्यादि) वेदांत पक्षके विरुद्ध हैं, स्वप्न जाग्रत् समान नहीं मानते; किंतु सभेद और विलक्षण मानते हैं; अतः उनको सो दोष नहीं लगेगा; कदाचित् उनके भ्रम स्वरूप—ख्यातिकी रीतिसे उनको दोष लगेतो, हमको उसमें क्या ? सदोष त्याग—निर्दोष ग्रहण, यह हमारा पक्ष है. और भविष्यमें जो जो पक्ष होंगे उन सर्वमें यही दोष आना कहा, सो ठीक नहीं है; क्योंकि संभव है कि ‘आज तक जो पक्षकार हुये और हैं उनको ठीकर यथार्थ ग्रहण न हुआ होतोभी, भविष्यमें पूर्वोक्त दोष निवारण सहित यथार्थका प्रकाश हो.’ इस रीतिसे आपके सिद्धांत [जीव ब्रह्मकी एकता वा ब्रह्म सखं जगत् मिथ्या] पर विश्वासभी नहीं होसकता.

जो यह कहो कि “ जब हमारे (वेदांत) सिद्धांतसे इतर, कोई निर्दोष यथार्थ सिद्धांत, समक्ष हो वा सिद्ध हो जाय तब, वोह मानलेना. अभी तो यही स्वीकारणीय है ! ” इसका यह उत्तर है कि जो एसा माना, तो संशयात्मक सिद्धांत होजायगा. विश्वासपात्र न होगा. तथाहि आपका यह कथन तो, उस कालमें शोभिन हो कि, आज तक जो शोध हुई उन शोधक नियमोंसे अतिरुद्ध और निर्दोष होजाता. परंतु सोतो पूर्व और वक्ष्यमाण लेखसे वेसा निर्दोष सिद्ध नहीं होता. एतद्विष्टि आपके प्रश्नके सविस्तर उत्तर देनेमें उपेक्षा है.—न्यर्थ है.

कारण—दर्शन—१४

(अभिन्न निमित्तोपादान कारण)

जो वेदांत पक्षमें ब्रह्मको अभिन्न निमित्तोपादान मा-

नके सर्व रचना करते हैं, सोभी अयुक्तहे. क्योंकि ब्रह्मको व्यापक, एक, चेतन, निरवयव, अक्रिय और अखंड बतलाते हैं और जगत्तो परिच्छिन्न, नाना, जड, सावयव, सक्रिय और सखंड देखपडता हे; अतः “उपादानवत् उपादेय होताहे तिससे विलक्षण नहीं होता.” इस सृष्टि नियमके विरुद्ध होनेसे अयुक्तहे. तथा एकही, व्यापक, परिच्छिन्न; अखंड, सखंड; चेतन, नचेतन; अक्रिय, सक्रिय इत्यादि माना पडनेसे विरोध और व्याघात दोष आजाताहे. तथाही दोषवाले जड चार्वाक मतका स्वीकार होजाताहे; क्योंकि “चार्वाक जड वस्तुको व्यापक मानतेहैं, अर्थात् मूल जडत्व विशिष्ट जड पदार्थ देशकाल वस्तु परिच्छेद रहित वर्तमानहैं.—कोइ एसा देश नहीं जहां, जड पदार्थ [परमाणु] नहीं, कोइ काल एसा नहीं केवे नहीं रहतेहों, कोइ तद्भिन्नवस्तु नहीं के जिसमें जडत्व नहो. ” इस जडवादवत् ब्रह्म, अणुपरिमाण परमाण्वोंका समूहात्मक सावयव स्वरूप मानाजावे तबही, उसके भाग मिलके कार्य बनसकते हैं, एकरस निरवयव मानेंतो, बने नहीं. जैसेके, चार्वाक मतमें जड वस्तुके नाना भेदहैं और वे अमुक अमुक प्रकारके परमाणु स्वाभावतः मिलके ज्ञातृत्वादि गुण उद्भव होके कार्य होतेहैं. वेसे, ब्रह्मभी नाना प्रकारका अवयव वाला होगा, तबही, उसमेंसे अनेक विचित्र कार्य बनतेहोंगे.—यहां केवल परिभाषा मात्रका अंतर रहा. अर्थात् वे जड पद व्यवहारतेहैं, वेदांती चेतन पद व्यवहारतेहैं. इस रीतिसे “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” वाक्यका व्यवहार उभय पक्षमें होसकताहे. जो यह कहोके “शुद्ध ब्रह्म—एक, निर्विकार, अपरिणामी, एकरस, घन, अखंड, अच्छे-

द्य, अभेद्य-हे, सो किसीका उपादान नहीं है, किंतु सर्वका अधिष्ठान है; और माया विशिष्ट ईश्वर चेतन, जगत्का अभिन्न निमित्तोपादान है.—जैसे मकड़ी, तंतुको रचती है उस तंतुरूप कार्य प्रति मकड़ीका शरीर उपादान है.—क्यों-के उसके शरीरको तोलके फेर निकले हुये तारोंको तो-डके शरीरको तोलोगे तो, न्यून होगा. और चेतन भाग—जीव तंतुका निमित्त कारण है. परंतु सो चेतनमकड़ीके शरीर विशिष्टही निमित्त कारण है. तद्विन्न दृष्टिसे अधिष्ठान है. इसी प्रकार दार्ष्टान्त—(माया विशिष्ट ईश्वर चेतन अभिन्न निमित्तोपादान कारण प्रति) में समझलेना चाहिये. ”—एसा मानेंतो, ईश्वरत्वका अभाव होजायगा; क्यों-के माया पदार्थ और चेतन—उभय मिलके जगत्के उपादान और निमित्त माने हैं. वहां निरीह चेतन मात्रमें तो अधिष्ठानताके सिवाय अन्य कल्पना नहीं है. व्यापक में क्रियाके अभावसे कर्तृत्वादि (जगत्कर्त्ता) का कथन असंभव है. तथा उसमें संकल्पादि क्रियाभी नहीं है, तो जैसे, शरीर जड मात्र तंतुके रचनेमें असमर्थ है वैसे, माया मात्र जगत् रचनेमें असमर्थ रहेगी. जो उसको स्वतंत्र मानके उसीमें कर्तृत्वादि मानलोगे तो, अनेक दोषग्रस्त सांख्य वाद स्वीकार होजायगा. और जो माया विशिष्ट चेतनमें ईक्षण इच्छा—संकल्प ज्ञातृत्वादि मानोगे, तो पूर्वोक्त ज्ञातृत्व प्रसंगानुसार,—अर्थापत्ति वा परिशेषानुमानकी रीतिसे शुद्ध ब्रह्ममेंही आरोप होगा.—जोके वेदांत पक्षके विरुद्ध है. और उभय मिलके, उपादान रहित नवीन सर्वज्ञत्वादि धर्मविशिष्ट वस्तु उत्पत्तिका, पूर्वोक्त—

ज्ञातृत्व प्रसंगवत् अभाव हे. अतः ब्रह्ममेंही मानना पडेगा सो वेदांत पक्षके विरुद्ध हे. ओर जो “चेतनकी सत्ता स्फु रणा वा साधिष्ठानतासे माया स्वाभावतः रचतीह, अर्थात् उसमें कर्तृत्व—ईक्षणा—ज्ञातृत्वादि हैं.” एसा मानेगे तो. पु नः सांख्य वा योग मत मानना पडेगा. कारणके ब्रह्म विन माया ओर माया विन, ब्रह्म कभी नहीं होता; क्योंकि जैसे उभय वा उनमेंसे एककी सिद्धि उन उभय विना नहीं होसक ती ओर न आजतक किसीने कीहे [यह बात आपकोभी संभ तहे], वैसेही सांख्य मत विषे प्रकृति विन पुरुष, पुरुषविन प्रकृति कभीभी नहीं हुये, नहें, ओर नहींगे; तबकेवल अ ध्यस्त वा साधिष्ठानता भाव, परिभाषा वा कल्पना भाव हे. जो, ‘ब्रह्म विना, माया नहीं रचसक्ती’ एसा ब्रह्म भिन्न हुये सिद्ध होता; किंवा, माया विना, ब्रह्ममें स्फूर्णादि सि द्ध होजाते’ तबतो, एसा भेद मानलेने; परंतु सोता हे न हीं. किंतु शारीरिक भाष्यकी भूमिकामें अद्वैताचार्य श्रीमत् शंकराचार्यही मायाको अनादि अनंत कहनेहे. १ अत

१ “अयमनादिरनन्तो नैसर्गिकोऽध्यासः” (शंकर भाष्य). तत्र अध्यासका मूल माया—अज्ञानतो, अनादि अनंत रक् सिद्ध हे. उपनिषदोंके सार खेंचके कहनेवाले श्रीकृष्ण महाराजों भी मायाको अनादि अनंत कहा हे. “नरूपमस्य हतथोपलभ्यां नान्तो नचादिर्न च संप्रतिष्ठा.” यहां वाचक महाशयको में सूचन करताहूं कि, शारीरिक भाष्य [शंकर कृत भाष्य] देखें. उसकी पहिली दूसरी अध्यायमें ईश्वरकी इच्छा, कर्तव्यादिका निषेध ओर श्रुतिको मान अभिन्न निमित्तोपादानका स्वीकारहे. उस प्रसंग वाच ने पीछे, पूर्वोक्त वेद ईश्वर प्रसंग याद करो.

व्यापक ब्रह्म चेतनसे इतर देशमें उसका कहना वा अभाव बतानाही नहीं बनता. निदान सर्वदा रहनेसे—व्याप्य व्यापक होनेसे, सांख्य मतसमान स्वाभावतः स्वतंत्र मायामेंही निमित्तोपादानता सिद्ध होगी; परंतु यह बात वेदांत पक्षसे विरुद्ध है; इतनाही नहीं किंतु, सदोषहै.—“उपादान और निमित्त बिना, कोईभी कार्य—वस्तु नहीं होता.” यह नियम है. किंतु प्रत्येक कार्यमें कर्त्ता कर्मादि सात विभक्तिकी अपेक्षाहै. कर्त्ता [प्रकृति], कर्म [इच्छादिसे जो संयोग वियोग], करण [इच्छादि वा स्वभाव], संप्रदान [जीवादिके भोगवास्ते वा पदार्थ मात्र सफलही हैं तदर्थ], अपादान [प्रकृतिमेंसे], संबंध [जीव और शरीरादि संबंध इत्यादि] अधिकरण [ब्रह्म वा देश अथवा कार्योत्पत्ति ओर पूर्वमें जो काल], इस प्रकार सातही विभक्तिकी अपेक्षा है. ओर उपादान निमित्त उभय भिन्न २ होतेहैं. अतः जिस प्रकृति वा माया भागमेंसे जगत् बना, सो उपादान, ओर जो भाग क्रिया—कर्म—कर्त्ता वा निमित्तहै सो भाग, यह उभय स्वरूपसे भिन्न २ हुये. इस रीतिसे दोनोंको मिलाकरके एक नाम [माया, जड, प्रकृति] कथन मात्र वा कथन प्रकारहै. धास्तविक रीतसे अभिन्न निमित्तोपादान नहीं है; जैसे वृक्षादिककी रचनामें पृथ्वी जल अग्नि तो उपादानहैं ओर इनके संयोग वियोगका निमित्त, आकर्षण किंवा स्वभाव. किंवा अन्य सूक्ष्म प्रकृति—माया—का अंश है. अतःभिन्न २ ही सिद्ध हुये. चेतन नहीं. ओर ईश्वरत्वका अभाव हुवा.

आपकी रीतिमें तो ओर भी दोषहैं—अर्थात् माया विशिष्ट चेतन—ईश्वर है. उस ईश्वरमें उपादानता प्राप्त होनेसे ईश्वरके एक भागके कटक कटक होंगे; क्योंकि माया अंशसे

सर्व कार्य बनेहैं. ऐसे कटके कटके होनेवाला ईश्वर है. उसी-के मल विष्टादि अंशहैं, यह कहना सर्वथा लज्जा उपजाता है. ऐसे ईश्वरके माननेसे लाभभी क्या होगा ? जो सत्ता स्फुर्ण देने मात्रसे चेतनमें निमित्तता, ओर परिणाम पानेसे मायामें उपादानता मानोतो, अक्रिय चेतन, कर्त्ता न हुवा किंतु मायाही हुइ. परंतु सनियम कार्य, इच्छा ओर ज्ञान विना नहीं होसकते; सोतो मायामें हे नहीं. केवल सत्ता देने मात्रसे कुछ नहीं होता. जैसेके, दीपक सत्ता देताहे परंतु, रोगिष्ठ वा अंध चक्षू वा इच्छा ज्ञान विनाका शरीर कुछ नहीं करसकता. इसी प्रकार सत्ता मात्रसे माया कुछ नहीं कर सकती; किंतु इच्छा, ज्ञान, क्रियाकी आवश्यकता हे, अतः वे, मायामें माननेसे—सोही कर्त्ता, धर्त्ता हर्त्ता ठेरेगी. ईश्वरत्वका अभाव होगा. जब ईश्वरकाही अभाव हुवा तो, जीवेश्वरकी एकताभी कहां ? अथवा उक्त रीतिसे माया ओर जीव (अंतःकरण) की एकता होगी.

जो स्वभाववाद मानके निर्वाह करोगे:—अर्थात् “ चेतन ओर मायाका परस्पर मेल तथा उस करके मायाका परिणाम स्वाभावतः हे. ” तो चेतन ब्रह्मके माननेकीभी आवश्यकता नहीं. भूमिपर दो चंद्र क्यों न हुये ? मनुष्यके दो फुफस क्यों हुये ? किसीके चार आंख क्यों न हुइ ? इसादि शंका उत्पन्न होनेसे किसी नियम पूर्वक चेतन इच्छा ज्ञानबोले कर्त्ताको मानाना पडेगा. सो, माया (उपादान) से भिन्न इच्छा ज्ञानवाला चेतन होगा. आपका किरीह, अक्रिय ब्रह्म नहीं. जब यूं हो तो नैयायिक, किरानी, कुरानी बगैरेके मतकी व्याप्ति होगी. आपका उक्त पक्ष नरहा.

जो न्याय मत समान व्यापक ईश्वर ओर घटादिके

संयोगरूप कार्यका निमित्तभी ईश्वर और उपादानभी ईश्वर हे.' ईश्वरको अभिन्न निमित्तोपादान मानोगे तोभी आपका इष्ट सिद्ध नहीं होगा. क्योंकि अन्य पदार्थ आपके मतमें हैं नहीं, अतः संयोगका दृष्टांतही नहीं बनता. किंतु अपने परिणामांशमें [कनक कुंडल समान] आपका आपही संयोगी होगा, अर्थात् ब्रह्म सावयव ठेरेगा. किंवा संयोग कोई कार्यरूप-पदार्थ नहीं किंतु, दो पदार्थोंकी अवस्था विशेष हे. ओर दृश्यतो संयोगी पदार्थ हैं; अतः विषम दृष्टांत हे. निदान सूक्ष्म विचारसे देखाजावे तो अभिन्न निमित्तोपादानका उदाहरणही अप्रासिद्ध हे. तब निरवग्रव अपरिणामी ब्रह्म विषे, तो अभिन्ननिमित्तोपादानताकी कल्पना स्वप्नमेंभी नहीं बनसकती. दृष्ट प्रमाण तथा युक्ति विरुद्ध, शब्द मात्रपर आधार नहीं होसकता.

अज्ञान-दर्शन-१५.

जगत्का उपादान अनादि भावरूप अज्ञान-मायानामा (वस्तु)-पदार्थ हे वा नहीं ? जो हे तो कोह एक हे वा अनेक ? इन प्रश्नों के निर्णयसे वेदांत सिद्धांतकी अयथार्थता प्रतीत होती हे.* अर्थात्:—

पूर्व प्रकारवत् ब्रह्म एक होनेसे स्व (ब्रह्म) स्वरूपका अज्ञानभी एकही होना चाहिये. क्योंकि ब्रह्मेतर अन्य पदार्थ होंतो, ब्रह्मके नाना अज्ञान माने जावें. परंतु अन्य नहीं मानते हैं; अतएव अज्ञान एक हे. जब मूल अज्ञान एक हे तो, उसका एक काल विषे एकही परिणाम होने योग्य

* इस दर्शनको संपूर्ण अवलोकन करनेसे ज्ञात होगी. भाग मात्र देखनेसे नहीं.

हे.—नाना नहीं. अर्थात् जिस कालमें अंतःकरणरूप परिणाम हुआ हो उसी काल विषे अन्य सूर्यादिरूप परिणाम नहीं होसकता. इसी प्रकार तमाम—द्रव्य गुण [ईश्वर—जीव—इत्यादि] के संबंधमें जान्ना योग्य हे.—एक परिणाम कालमें अन्य पदार्थोंका मान्ना वा कथन अर्थशून्य होगा. जैसे मृत्तिकाजन्य घटकालमें शरावकादि वा रज्जु सर्प परिणाम कालमें जलधारा इत्यादिका कथन, मंतव्य—अर्थशून्य हे. जो अज्ञानके कार्य अंतःकरणादिके उपाधि भेदसे जीवादि (जीव, ईश्वरादि) के नानात्व मानें तो, १ क्या तो ब्रह्मके स्वरूपमेंही नानात्व—[सावयवत्व] प्राप्त होगा. जैसेकि समुद्रके जलमें शीतत्व सावयव—नाना सजातीय स्वरूप हे.—ज्युं ज्युं जलके विभाग हों वा करें, त्युं त्युं भिन्न २ ज्ञात होता हे; एसेही ब्रह्मस्वरूपमें उपाधि बलसे नानात्व मानलेना पडेगा. अन्यथा नानारूप जगत्का दर्शन असंभव. २ क्या तो “ एसा मानें कि, महाकाश घटाकाशवत् ब्रह्म, स्वरूपसे एकही हे—अखंड हे—अछेद्य हे, परंतु घटाकाशवत् घटादिकी उपाधिसे नानारूप—सावयव समान प्रतीत होताहे. ” तो, ब्रह्मस्वरूपकी दृष्टिसे, अज्ञान एकही पदार्थ हे; एसा सिद्धं होगा. इसलिये अंतःकरण विशिष्ट की दृष्टिसे वा उसमें नाना अज्ञान—नाना अज्ञानजन्य नाना जीव—जीवभाव—नाना अंतःकरण—इत्यादि मान्ना अर्थ शून्य होगा. जोकि वेदांत पक्षमें ब्रह्म छेद्य—भेद्य, परिणामी वा सावयव होनेका अस्वीकार हे; इसलिये उत्तर पक्षपर दृष्टि डालें तो, अज्ञानके कार्य—उपादेयही सिद्ध नहीं होते. क्योंकि जबकि ‘ मूल अज्ञान एक हे ’ एसा मानलिया तो, वोह स्वरूपसे निरवयव मान्ना पडेगा. निरवयव एक

पदार्थका, परिणाम नहीं होसकता.—नित्य जेसाका तेसा रहता हे. ओर अपरिणामीसे कोई उपादेय—परिणामी—नाना कार्य नहीं होसकते. परंतु (वेदांत रीतिसे अज्ञानका कार्य—) नाना नामरूप—विचित्र जगत् प्रसिद्ध हे. एतद्दृष्टि विचार करें तो, उक्त लेखसे निम्न लिखित परिणाम निकलता हे.—१, दृश्य जगत्का उपादान मान्ने—होनेसे, अज्ञान सावयव पदार्थ हे.—सजातीय विजातीय—अवयव समुदायका नाम अज्ञान हे.—‘मैं नहीं जानता’ इस प्रतीतिका विषय भावरूप (वस्तुशून्य) पदार्थ नहीं किंतु, अन्य कुछ हे. २, अथवातो, यह जगत् वेदांतपक्ष स्वीकृत अज्ञानका उपादेय नहीं.—जेसे रज्जु विषे जो सर्प सो, वेदांत रीतिसे अविद्या—अज्ञानका परिणाम हे. वेसे, यह जगत्, मूल अज्ञानका परिणाम नहीं ठेरेगा.—सिद्ध नहीं होता. ३, किंवा मूल एक अज्ञानसे भिन्न समग्र प्रपंच—जगत्का अन्य उपादानभी मान्ना पडेगा; (सो, स्वाभावतः वा अज्ञान करके वा ब्रह्म करके जगत् रूप परिणामको पाता हो). जब यूं हे तो यदि उत्तर—तीसरा परिणाम स्वीकारो तो, तीन वस्तु—पदार्थ माननेसे वेदांतका पक्ष त्यागना पडेगा. क्योंकि ब्रह्म, अज्ञान—इन दो वस्तु मान्नेसे उनका संबंध ओर भेद—यह चार पदार्थ स्वयं सिद्ध होजाते हैं. उनमेंसे ब्रह्म ओर अज्ञान, स्वरूपसे एक एक पदार्थ हैं, अतः उपादानरूप नहीं होसकते. ओर संबंध भेद—भी जगत्के उपादान सिद्ध नहीं होते; क्योंकि द्रव्य, गुण, संबंधी, घट, आकाशादि उनसे विलक्षण देख पडतेहैं.—संबंधरूप नहीं हैं.—‘उपादानवत् उपादेय’ इस प्रसिद्ध नियम समान, नहीं प्रतीत होते. यद्यपि प्रपंचके पदार्थोंमें परस्पर संबंध ओर भेद हे, उनका उपादान कारण मूल संबंध

और भेद हो; तथापि वे अंतःकरण, मन और पृथ्व उपादान नहीं. अतः पूर्वोक्त प्रकारसे तीसरे सावयवर्थकी कल्पना अवश्य है. उसके बिना, नाना सृष्टि उत्पात्ति स्थितिका निर्वाह नहीं होसकता. अब इससे पदार्थ—जगत्के उपादानको मिथ्या—अनिर्वचनीय वा सत्य मानो तथा कुछभी नाम दो; परंतु एक नि अनादि अनंत ब्रह्म तथा [उक्त एक] अज्ञान—माय उभयके संबंध भेदसे भिन्न माना पड़ेगा. सो आप उदांतके विरुद्ध है. इसी प्रकार पूर्वोक्त दो शेष परि वेदांतके पक्षको सिद्ध नहीं करते (आगे वांचोगे).

तथा वेदांत संप्रदायमें अज्ञान पक्ष विषे वाचस्पति आदियोंके अनेक १ भिन्न २ पक्ष हैं. सिद्ध होजाता है कि अज्ञानके स्वरूपमें अव्यवस्था वा सं क्योंकि, सत्य वस्तु एक और हरेकप्रकार—रीति प्र से जब तब वही बेसीही सिद्ध होनी है—होने यो नाना प्रकाररूप नहीं; इसलिये नाना पक्ष होनेसे कल्पनामात्र ठेरता है; यह बात सहजमेंही मान—ज कते हैं. जो वेदांतपक्षकार स्वसंप्रदायियोंके नाना काभी निर्वाह करेगा तो, अन्य संप्रदायवालोंका व्यभी, स्वीकारना पड़ेगा; क्योंकि जैसे वेदांतके मू क्षमें सर्व वेदांतियोंका यह सिद्धांत है:—“ब्रह्म सत्यं मिथ्या जीवो ब्रह्मैवनापरः”—और निर्णय करनेमें पक्ष हैं. बेसेही, अन्य मतवालोंमें ‘कुछ है’ एसा मानके निर्णय करनेमें नाना प्रकार नाना २ पक्ष ।

१ ईश्वर प्रसंग—दर्शन ४ गत टिप्पण वांचो. २
४ पक्ष देखो.

तमाम छेखका सार यहहे कि, वेदांत संप्रदायमें अज्ञानका यथावत्-संशय रहित निर्णय नहीं हे. (अन्यथा नाना पक्ष नहीं होते). पक्षकारोंने स्व स्व कल्पनासे लिखमारा हे. ३

जो यह कहोकि “अज्ञान भावरूप वस्तु, अनिर्वचनीय हे; अर्थात् (रज्जु सर्पवत्) सावयव निरवयव लक्षणसे विलक्षण हे.” तो, एसे सदोष-असंभव पक्ष मान्नेसे, इस प्रकार क्यों नहीं मानाजाय कि, “(रज्जुवत्) ब्रह्म, एक अद्भुत पदार्थ हे, स्व स्वरूपको न सागके [रज्जु सर्पवत्] जना-विरोधि सजातीय विजातीय* रूपवाला होके जगत् रूप होता हे और केसू स्त्र स्वरूपमें आजाता हे. शंका विवाद करना व्यर्थ हे. अर्थात् परमाणुपाकीवत् समूहात्मक सावयव परिणामी ब्रह्म हे.” इस रीतिसे अद्वैत पक्षकामी बाध नहीं होगा. ओर ब्रह्म भिन्न, अज्ञान ओर पूर्व पूर्व संस्कार तथा इनका संबंध ओर भेद माननेका गौरवभी नहीं होगा. यद्यपि यहभी सदोष मत हे, तथापि जीवेश्वर मिथ्या कथक वेदांतियोंके मतसे कुछ अच्छा हे. जो एसा मानोगे तो, जेसेके इस पक्षको वर्तमानमें एक वेदांती मानता हे ओर उसको दोषोंके परिहारसे वार नहीं आता, एसाही आपको लांछन लगेगा. तथाहि अनिर्वचनीय मान्नेसे (वक्ष्यमाण) माया अनिर्वचनीय असिद्धि प्रसंगवाले दोष प्राप्त होंगे.

ओरभी, उक्त विलक्षण (निरवयव सावयवसे अ-

३ कोईभी पक्ष-प्रक्रिया-रीति-प्रकारसे मूल सिद्धांतमें जावें, अतएव नाना पक्ष इष्ट हें, एसा वेदांतियोंका कहना-मान्ना योग्य नहीं हे (आगे वांचौगे.)

* तम प्रकाश, अग्नि शीत, भाव अभाव, इत्यादि. शुद्धाद्वैत-वालों समान.

न्य प्रकारका) अज्ञान, व्यापक-निरवय देशकालका उपादान हो, एसा सिद्ध नहीं होता. क्योंकि उपादेय परिणामजन्य होता है, व्यापक परिणामित नहीं होता-किसी अन्य जन्य नहीं होता. विलक्षण उपादानका विलक्षण उपादेय होने योग्य है; यह बात प्रसिद्ध है. अतः (इन तीनों कारणको लेके) व्यापक निरवयव देशकाल किसीकेभी परिणाम-उपादेय -कार्य नहीं मान सकते-असिद्ध है. जो एसा कहोगेकि वे ब्रह्मकी दृष्टिसे परिच्छिन्न हैं वैसे, मायाकी दृष्टिसेभी परिच्छिन्न हैं, तोभी अनादि अज्ञानसे देशकाल उत्पन्न हुये, यह कथन असंगत है; क्योंकि जब देशकाल उत्पन्न हुये एसा कहांगे, उसी कालमें तिस पूर्व देशकाल एसा मानना पड़ेगा. तथा जब माया-अज्ञान सांत हुये मानोगे, उस उत्तर, देशकालकी सिद्धि सहजसे ज्ञात होजाती है; क्योंकि देशकाल विना, कोईभी कार्य-परिणाम न होसक्ता. माया-अज्ञानको अनादिकालके बतानेसे यही परिणाम निकलता है. इस रीतीसे माया-अज्ञानवत् देशकालभी अनादि उपादान न होनेसे अनादि हैं और ब्रह्मवत् अनादि अनादि होनेसे द्वैत सिद्ध है.

जो एसा कहोगे कि " जैसे, स्वप्न विषे यन्त्रिय देशकाल (सामग्री) विना, स्वप्नसृष्टि [देशकाल, सूर्य, चंद्र, हस्ति, पहाड, पुत्र, स्त्री, पौत्रोत्पात्ति-इत्यादि] होसकती है; तोभी, देशकालमें कारणता और अन्यमें कार्यता प्रतीत होती है. निदान स्वप्नवाले देशकाल, माया-अज्ञान-अनादि विद्या वा मन वृत्तिके कार्य हैं; किसीके कारण नहीं, तब ब्रह्म वा मायाकी कारणता, देशकालमें प्रतीत होती है; वे स्वयं किसीके कारण नहीं; किंतु मायाके कार्य हैं. "

तः मायाके परिणाम पानेमें उपयोगी नहीं; उनमें संसर्ग करके अन्यथा कारणता प्रतीत होती है." यह कल्पना भी समीचीन नहीं; क्योंकि 'किसी (ब्रह्म वा माया) का धर्म [कारणता] किसी (अन्य देशकाल) में प्रतीत होना' यह न्यायमत्त है. अर्थात् आप जो अन्यथाख्याति स्वीकारोगे तो, उभय (रज्जु, सर्पत्व-संसर्ग-संसर्ग-धर्म-धर्म) सत्य होनेसे द्वैतवाद स्वीकारना पड़ेगा. और जो वेदांतकी मानी हुई अनिर्वचनीयख्यातिसे निर्वाह करोगे, तो वक्ष्यमाण अनिर्वचनीय प्रसंगवाले दोष प्राप्त होके द्वैतापत्ति होगी. और उपर जो स्वप्नका दृष्टांत कहा सो, मूल प्रसंगमें मान्य नहीं होसकता. किंवा, इदमत्वादि विशिष्ट जाग्रतके संस्कारानुसार मनकी रचनासे स्वप्नसृष्टि है. अतएव दृष्टांत देने योग्य नहीं-वा साध्य है-वक्ष्यमाण अध्यास प्रसंगवत् दोष आते हैं. तथाहि जबकि सर्वथा असंभव बात- ["माया वा ब्रह्म जबकि देशकालादि पदार्थरूप परिणाम धारे तब, अनहुये-अनुत्पन्न देशकालकी कारणता ब्रह्म वा मायाके परिणाममें किंवा कारण-माया वा ब्रह्मकी कारणता उसके कार्य-देशकालमें प्रतीत होना-एसा माने "] का स्वीकार है तो, ब्रह्मभी एसा-ही-भ्रमज्ञान-अयथार्थ ज्ञानका विषय क्यों न मान लिया जाय? सदोष बौद्धमत समान "समकाल दृष्टा दृश्य न हुयेभी, एक निरवयव परिणामीके दृष्टा दृश्यरूप परिणामकी समकाल प्रतीति" क्यों न स्वीकारी जाय? बंध्यापुत्रकी प्रतीति क्यों न मानी जाय?. जो यह कहोकि "स्वप्नवत् दृष्टि मात्रही सृष्टि है. कोई किसीका कार्य कारण नहीं" तो आपका तमाम सिद्धांत-"ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या"

सिद्ध नहीं होगा. ब्रह्म नहीं है, ऐसा मान लेना पडेगा अर्थात् त्रिपुटी मात्र—स्मृति, कल्पना, सद्, असद्, इत्यदि तन्नाम ओर तिनका अस्ति भाति प्रियरूप प्रकाशक साक्षी—यह सर्व समकाल उत्पन्न नष्ट होते हैं; ऐसा अनादि अनंत प्रवाह है. बंध मोक्षादि कुछभी नहीं है. उलटा, कलतो सत्य है. अन्य ब्रह्मादि दृष्टि मात्र हैं; अनादि अन्य अध्यास स्वरूप है किंवा यह जो कुछ कहा—माना—कहा है सोभी तद्रूप है—अर्थात् 'शून्य है. वा अनिश्चित है. वा कुछभी नहीं कहसकते' ऐसा, माना पडेगा. उससे अव्यय स्था रहेगी. आपको चुप रहना पडेगा. जो इस पक्ष वि " अधिष्ठान, साक्षी, प्रकाशकको मनाने वास्ते तत्पर हो ओर उसके न स्वीकारनेपर नाना दोष लाओगे किंवा, आ दोष कल्पोगे " तो, पूर्वोक्त वा अन्य दोष आपके पक्ष आजार्वेगे-उपस्थित होंगे. ओर देशकालादि को अन्नादि अनंत माने बिना छुटकारा नहीं होगा. इत्यादि रीतिसे देशकाल किसीके कार्य नहीं.

अज्ञान ओर ब्रह्मका अन्योऽन्य अभाव—भेद है अघट षटादिकाभी भेद है; तथा आपके पक्षानुसार माया सत् होने पीछे उसका अभाव होना चाहिये; इससे यह सिद्ध हुआ कि भेद—(ब्रह्मका भेद)—अभाव, अज्ञान—माया कार्य नहीं; क्योंकि अज्ञान—माया—भावरूप पदार्थ है. इससे अभावरूप कार्य सिद्ध नहीं होसकते—नहीं बनते. त

१ अध्यासकी सामग्री तद्विन्न न कहसकोगे. अपना अनेको अध्यास असिद्ध. इस मंतव्यके साक्षीकी आवश्यकता.—अन्य बालगाली समान अंध परंपरा, पुरुषार्थ ओर साधनका अभाव—त्यादि अव्यवस्था.

माया-अज्ञान अनादि, और ब्रह्म अनादि तथा उनका भेद-अन्धोऽन्याभाव अनादि हे; अतएव भेद-अभाव, ब्रह्म वा मायाका कार्य नहीं. किंतु उसके अनादि अनंत होनेसे द्वै-तापत्ति हे.-माया सर्वका उपादान नहीं. जो यह कहोकि "जैसे घटके उपादान परमाणु, वा मृत्तिका पिंडमें घटत्व नहीं, जलाधार होनेकी सामर्थ्य नहीं, परमाणु, गोचर नहीं; परंतु उसके कार्य घट शरावादिमें यह सब कुछ हैं. तद्वत्, भावरूप माया-अज्ञान, अभावादिका उपादान बनसकेता हे." यह मंतव्यभी समीचीन नहीं; क्योंकि परमाणुकी रचनाविशेषसे घट, घटत्वादि नाम ओर कार्यविशेष हे. उनसे भिन्न नहीं. जलादिमें सूक्ष्म जल मिलने-घट होनेसे बरफ-हिम होके विशेष शीत होताहे. सो, मूल उपादानसे नवीन वा भिन्न नहीं. उक्त कारण कार्य विरोधीभी नहीं हैं (विचारवानको विवेक-पृथक्करण करके ध्यानमें लेलेना चाहिये. अयोग्य कल्पना समझके विस्तारसे उपराम हांतेहैं). तद्वत् भावरूप पदार्थसे, उपादेय अभावकी उत्पत्ति संभव नहीं-असंभव हे. क्योंकि घट, घटाभाववत् वे उभय तदन्न भिन्न २ हैं. उनका उपादान उपादेयभाव नहीं बनता. हां, जो जड परिच्छिन्न मृत्तिका पिंडसे ब्रह्म चेतन* वा आकाश किंवा तमसे प्रकाश, प्रकाशसे तम नामा उपादेय* बनजाते तो, आपका मंतव्य-कल्पना मानलेते. परंतु वेसा* नहीं होता. अतएव आपकी कल्पना अमान्य-साध्य हे.

स्वप्नवत्.* स्वप्नमेंभी एकही वस्तु(आविद्यादि)एक कालमें भाव अभाव रूप नहीं होती. तथा उस स्वप्न अभाव, जाग्रत अभावरूप नहीं धारती किजिस अभावका वहां प्रसंग हे. और जो भिन्न २ कालमें आकाशादि-भाव अभाव आकार धारती हे सो नाना प्रकारी संस्कार-भावनारूप

जो यह कहो के “ माया-अज्ञान-एक पदार्थ है अद्भुत पदार्थ है. जैसेके स्वप्नमें देशकाल विना, देशकाल भाव-अभावरूप पदार्थ उत्पन्न होतेहैं, उस कालमें सत्य अनादि अनंत तथा एक उपादानजन्य परस्पर कारण र्थभाव रहित, नाना परस्पर कारण कार्यभावसे प्रतीत तेहैं, ओर जाग्रतमें सर्व शून्यरूप हैं; वहां अविद्या उपादान है. वैसे ब्रह्ममें अज्ञान वा मायाजन्य समझत चाहिये. ” यह कहनाभी अयुक्त है; क्योंकि स्वप्नमें आप रीतिसेभी अविद्या ओर (अदृष्ट) संस्कार तथा अधिष्ठान यह तीन हैं. वैसेही मूलमें अज्ञान, पूर्व पूर्व संस्कार ३ अधिष्ठान यह तीन मानने पडेगें. इससे यह सिद्ध हुवा दृष्टि मात्रही उष्टि नहीं, किंतु सृष्टिका मूल पूर्व २ संस्कार अनादिसे हैं, वे परस्पर संबन्ध पातेहैं, तदाकार माया अज्ञान, कार्य स्वरूप होता रहता है. अतः उपादान, अज्ञान-अविद्या ओर निमित्त, संस्कार हुये. परंतु एसा मानने अव्यवस्था होतीहे, कारणके प्रथम बोह वस्तु हे के, जिस संस्कार पडे ओर उत्तरमें अज्ञान-माया-ने तदाकार रूप धर किंवा जो, संस्काराकार अज्ञानने रूप धरा उस वस्तु उत्तरमें संस्कार हुये सो हे? निदान किमीकाभी पूर्व उत्तर नहीं कहसकोगे. ओर जो कहोगे तो, नाना दोष प्राप्त हों [इस रीतिसं] अन्योऽन्याश्रय दोष प्राप्त होनेसे कोइभी व्यवस्था नहीं होगी. जैसे स्वप्न उष्टि रचनामें उससे पूर्व वस्तुतः नहीं. इस उपरांत जो पक्षकार हठ करे तो, यह संधान हे कि दृष्टारूपभी होतीहे-साक्षी स्वरूपभी धारती हे; अथ जिसे आप ब्रह्म चित्तन कहतेहैं सोभी, दृष्टि-मायाका कार्य मान पडेगा ओर पूर्व टिप्पणमें सूचने समान अव्यवस्था होगी,

विद्या और संस्कार विद्यमान हैं. वेसे, जाग्रतके पदार्थ (जिनके संस्कार हैं) 'आपकी रीति वा दृष्टिसृष्टि वादसे' अज्ञानके उपादेय हैं,—जोके जाग्रत पूर्वके संस्कार आकार रचे गये हैं; इस पूर्व पूर्व संकलासे उक्त दोषकी सिद्धि होती है. निदान अज्ञानजन्य वस्तु वा उसके संस्कार वा संस्काराकार अज्ञानजन्य वस्तु है, इनका निर्णय न होनेसे मत असमीचीन रहेगा. और अज्ञानकी सावयवता निरवयवताका दोष पूर्ववत् प्राप्त होगा. इस रीतिसे अज्ञान और तज्जन्य जगत्को माननेसे वेदांत सिद्धांतकी अयथार्थता प्रसिद्ध है.

अज्ञान कोई पदार्थही सिद्ध नहीं होता, कि जिसको अध्यासका निमित्त वा उसको मानके सृष्टिके उपादानको मिथ्या मानें; क्योंकि आपके मतमें " त्रिगुणात्मक—सदसद्वि-लक्षण—में नहीं जानता हूँ—इस अनुभव बलकर कथने योग्य भावरूप ", अज्ञान नामक पदार्थका लक्षण है. तहाँ अज्ञान नाम अप्रतीतिका है. पूर्व यह सिद्ध किया है के स्व स्वरूपको कोईभी नहीं जानता, तब स्व स्वरूपकी अप्रतीति स्वाभावतः है. न कि अज्ञान नाम आवरण वा निमित्त करके. जो अज्ञान पदके वाच्य करके हेतो, ज्ञानसे उसका बाध होके स्व स्वरूपकी प्रतीति होजावे; तब ' मैं नहीं जानता, ' इस अनुभवकर कथन योग्य. अज्ञान नामा पदार्थ सिद्ध होवे; सो तो है नहीं. अतः मैं नहीं जानता, यह स्वभावमालं वा अध्यासरूप कथन है.—किसी पदार्थका वाची नहीं. जैसे जब आकाशमें धूम वा वर्षा आवृत्त हो, तब कोई कहता है के, आकाश गोचर नहीं होता. इसकी अर्थापत्ति यह हुई के निरूप व्यापक आकाशको पूर्वमें चक्षु गोचर करता होगा! नहीं, नहीं; किंतु व्यावहारिक अनेक कारणोंको लेके बुद्धि

गोचरको अन्य रूपसे कहता है. जैसेके धुआदि आवरण हैं, वैसेही स्व भिन्न अन्य पदार्थोंकी अप्रतीतिमें अज्ञान नामा पदार्थ नहीं; किंतु दूर, समीप, तिरोधान, सूक्ष्मत्व, कारण दोष, अयोग्यता, विषय विषयीके योग्य संबंधका अभाव-ज्ञान ज्ञेयका योग्य संबंध वा स्वाभावादि कारण हैं. जहां कोई गुप्त कारण नहीं जान पड़ता वहां, अज्ञान-अविद्या-नामा पदार्थकी कल्पना करलेंते हैं, जैसेके शीतको चक्षु विषय नहीं करसकती, वहां अयोग्यताहे वा स्वभावहे, ऐसे स्व स्वरूप न जाननेमें स्वाभाविक अयोग्यताहे. जो एसा नहीं मानोगे और अपनेको अपना ज्ञान-साक्षात्-अपरोक्षत्व मानोगे तो, उक्त ज्ञाता ज्ञेय भिन्न, अपरोक्षत्व क्या ? इस प्रसंगवाले) दोष प्राप्त होंगे. इस रीतिसे ' मैं अपनेको नहीं जानता ' एसा, स्वाभाविक वा अयोग्यताको लेके कथन हे, अज्ञान करके नहीं. किंवा किसी मिश्रणमेंसे संस्कार वा अभ्यासबलसे कुंभ कायुवत् निकलता हे वा कहता हे.

गुण गुणी स्वरूपसे भिन्न २ होतेहैं. जब उस [अज्ञान] को त्रिगुणात्मक (सत्व रज तम-आवरण-विक्षेपादि अंश-वाला) कहा तो, अज्ञान और गुण-इतने पदार्थ मानने पड़ेगे-सावयव और द्वैत माने बिना छुटकारा नहीं होनेका; कारणकि गुण गुणीका तादात्म्य वा समवाय वा भेदाभेद संबंध कहना नहीं होसकता* क्योंकि स्वरूपसे भिन्न २ हैं.* जो संयोग संबंधसे मानोगे तो, अज्ञानवत् वे भी पदार्थ कल्पने पड़ेगे. जो भेदाभेद संबंध मानोगे तो, विरोध दोष आवेगा. और जो अनिर्वचनीय तादात्म्य संबंध मानोगे तो, मिथ्याका मिथ्या साथ संबंध माने बिना छुटकारा

* स्वरूप अप्रवेश वाला प्रसंग-दर्शन ४ का याद कीजिये

नहीं होगा. अर्थात् मायाका स्वरूप और गुण उभय अनिर्वचनीय हैं, अतः उभयका संबंधभी वेसाही है. इससे यह सिद्ध हुआ कि ब्रह्मका माया साथ, मायाका ब्रह्मके साथ अनिर्वचनीय संबंध नहीं.—यदि ब्रह्मभी मिथ्या होते, अनिर्वचनीय संबंध मानना ठीक है. किंवा माया सत्य हो तो, उभयका तादात्म्य संयोग संबंध मानना पड़े. परंतु आपकी रीतिसे ऐसा मानना अयुक्त है. अतः ब्रह्म और माया उभय विलक्षण सत्ता होनेसे इनका संबंधभी सत्य और अनिर्वचनीयसे विलक्षण अज्ञानसे भिन्न कहना चाहिये. जो स्वप्न-दृष्टा और स्वप्न पदार्थोंके संबंधवत् कहोगे तो, सोभी नहीं बनता, क्योंकि “ किसी पक्षकारके मतव्य अनुसार यह कह-सकतेहैंके जैसे, जाग्रतमें उदासीन पुरुष अंतरमें कोई आ-कृति रचके देखता है. वहां, उपादान अंतःकरण-मन-वृत्ति है. अतः उभय सम सत्तावाले होनेसे उस दृष्टा दृश्यका सम सत्तावान संबंध है. वेसेही स्वप्नमें समझलेना. केवल इतनाही अंतर है के “ वहां, निद्रा दोष करके स्व अंतःकरणादिकी रचना है ” इतना भान नहीं होता; तदाकारही हुआ रहता है. अर्थात् जैसेके, सो उदासीन वा भोग प्रिया हुआ पुरुष संकल्प करता हुआ आकृति रचके तदाकार होके उसको देखता है, उसके उत्तर क्षणमें स्वत्व वा यह मनोरथ मात्र है ऐसा जानता है. परंतु रचना और निरखने कालमें कल्पना वा सत्यासत्यभाव प्रतीत गोचर नहीं होता. वेसेही, स्वप्न क्षणमें समझलेना. जैसेके जाग्रतमें “स्वप्न देखा” ऐसा कहता है, परंतु मैंने रचे वा मेरे अंतःकरणके परिणाम थे, ऐसा नहीं कहता; कारणके निद्राविशेषदोष है. जब विचार करेगा तो, स्वप्न मनोरथ मात्र (संस्कार, वासना जन्य)

प्रतीत होजायगा. जो एसा नहीं मानोगे तो, स्वप्नवाली स्त्री के भोगसे जाग्रतकी इंद्रियद्वारा वीर्यपात नहीं होना चाहिये ओर होजाताहे. तथाही जन्मांधको रूपका स्वप्न होना चाहिये (क्योंकि आपकी अनिर्वचनीय अविद्या-स्वप्नकी उपादान, ओर रूपके पूर्व जन्मवाले संस्कार तो उसके पास भी हैं). परंतु नहीं होता इस रीतिसे स्वप्नदृष्टा ओर मन रचित स्वप्न पदार्थ समसत्तावाले होनेसे उभयकी समसत्ता-रूप कोई संबंध है, विलक्षण नहीं.—संस्काररूप होनेके कारण जाग्रतसे विलक्षण प्रतीत होताहे; क्योंकि जाग्रतके पदार्थ, भिन्न २ के संयोग वियोगजन्य हैं; ओर स्वप्नके वास्तविक संस्कार मात्र परिणाम हैं. ओर अभ्यास रचित हैं. इसादि रीतिसे मूल माया ओर ब्रह्मका संबंधभी समझलेना चाहिये जो आपके सिद्धांतानुकूल विषम सत्ता मानोगे तो, जैसेवि स्वप्नगत पदार्थोंका अनिर्वचनीय तादात्म्य मानते हो उससे विलक्षण दृष्टा ओर जाग्रतके पदार्थों के साथ मानना पडेगा अनिर्वचनीय नहीं. ओर वही ब्रह्म माया विषे कहनेक हमारा प्रयोजन हे. अतः मायाका ब्रह्म ओर ब्रह्मका माया साथ-यह दो संबंध, परस्पर विलक्षण तथा माया-अज्ञान-ओर उसके गुणादिका जो संबंध सो तीसरी प्रकारक मानना पडेगा. जब यूं हे तो, अनेक अव्यवस्था अनवस्था दि दोष सूचक एक अनिर्वचनीय अज्ञाननामा पदार्थ, नष्ट होना चाहिये; क्योंकि व्यवस्थादितो देखतेहैं अतएव नाना तथाही जैसे, माया ओर उसके गुणका स्वरूप वेद अनिर्वचनीय हे, उससे विलक्षण माया-ब्रह्मका भेद (अन्योऽन्याभाव) कहा चाहिये, सोदोनों बातें आपके मत नहीं हैं. जो अबमान लगे तो, पुनः संबंधका संबंध, भे

का भेद—इत्यादि नाना सत्ता वाले कल्पन करनेसे अव्यवस्थाही रहेगी. अतः अज्ञान-मायाको वातो पदार्थ माननाही असंगत है; ओर जो पदार्थ मानें तो, ब्रह्मके साथ उसका सख संबंध होनेसे माया-अज्ञान सख है, एसा मानना ठीक होगा. परंतु जो अज्ञान पदार्थ होतो, उसका ब्रह्म साथ कोई संबंधभी सिद्धहो. किंतु अज्ञान पदार्थ असिद्ध है; क्योंकि जो पदार्थ मानें तो, व्यापकके स्वरूपमें तो उसका प्रवेश नहीं, अतः परस्पर तादात्म्य संबंधभी नहीं. जैसेके, पृथ्वी, जल यदि स्वरूपसे पदार्थ होंतो, गंध शीत उसके स्वरूपसे भिन्न होते ओर स्वरूपमें अप्रवेश होनेसे परस्पर तादात्म्य संबंधवाले नहीं, किंतु संयोग वा व्यवहार कल्पित तादात्म्य संबंधवाले होंगे. इसी प्रकार ब्रह्म स्वरूपमें अप्रवेश होने, ब्रह्मस्वरूपेतर देश न होनेसे संबंध सहित उसकी सिद्धिही नहीं होती; जो कहोके परस्परमें समवाय हैं; तो यह कथनभी समीचीन नहीं. क्योंकि ब्रह्मेतर कोई देश होवे तो, समवाय (नित्य), संयोग संबंध बने, परंतु ब्रह्ममें परिच्छिन्नता, छेद्यता, भेद्यताका बाध है; अतः अज्ञान वा मायाकी असिद्धि है. इस प्रकार सख मायाका अभाव है. परंतु जगत्के पदार्थ तो सर्वको प्रत्यक्ष प्रतीत होतेहैं; अतः इनके उपादान सावयव वा समूहात्मक परमाण्वादिकी सिद्धिहै. किसी एक माया वा अज्ञान रूपकी सिद्धि नहीं होती है. इस रीतिसे पूर्वोक्त (ईश्वर सिद्धि) प्रसंगवत् ब्रह्मनामा पदार्थ नहीं, किंतु कार्यरूप जगत्का उपादान, तद्गत (जड चेतन सख जगत्कत्) चेतन अणु ओर अणु जड हैं, ओर आकाशादि स्वरूपसे हैं; परंतु ब्रह्म वा अज्ञान नहीं. इस प्रकार माननेसे जो विलक्षण संबंध मान-

नेमें पूर्व दोष कहे सो नहीं आते.

यदि हठसे अज्ञानको पदार्थ मानोगे तो, सो, सर्व देशमें हे वा एक देशमें ? तहां जैसेकि, ' में नहीं नता '—एसे प्रत्यक्षका विषय, जितने देशमें अहमत्व हे ने देशमें अज्ञानको जानता हे. वेसेही " ब्रह्मके सर्व एक व्यापक हे " एसा सिद्ध होगा. अतः सो विभु णामवाला अक्रिय किसीका उपादान न होगा. इस से जगत्का उपादान न होगा. इस रीतिसे या तो, अभाव ठरेगा वा अज्ञान-उपादानरूपका, अभाव होगा. पक्षमें आपके सिद्धांतकी हानी होगी. ओर जो हठ कहोगे के, ' ब्रह्म स्वरूपके एक देशमें अज्ञान हे ' त स्वरूपमें अपनी अप्रतीति नहीं अर्थात् ' ब्रह्म वहां तो अ जानता हे, ओर जहां अज्ञान हे वहां अपनेको न नता; ' एसा सिद्ध होगा, परंतु एसा माननेसे ब्रह्मके भवमेंही अपनी सावयवता माननी होगी. जो ब्रह्म नि एक हो तो, उसको अपना सर्वथा ज्ञान हे, एसाही बनेगा. अज्ञान नहीं. इत्यादि रीतिसेभी ब्रह्मके अज्ञान पदार्थकी असिद्धि हे.

कदाचित् दुराग्रहसे अज्ञान किसीका अज्ञान किंतु अज्ञाननामा परिच्छिन्न पदार्थ हे, एसा मानने सावयव होगा वा अणु होगा. परंतु एक निरवयव होमा.—ओर असंभव दोष आनेसे सावयव नि विलक्षण अनिर्वचनीय नहीं मानना पड़ेगा. ज तो, सत्य ओर ब्रह्मकी समसत्तावाला नित्य ओर विचित्र जगत्का उपादान माननेसे नानारूप ववाला होगा. अर्थात् " में नहीं जानता " एसे

करके जो स्वरूप कल्पन करते हो वा कथन योग्य समझते हो, वेसी लक्षणतावाला नहीं; किंतु परमाणुका समूहात्मक मानना पड़ेगा.

जो एसा कहोगेकि “कोई पुरुष एसा प्रयोग करेकि ‘मेरा मन अन्य विचार वा स्थलमें था’—(यहां मन और वक्ता भिन्न २ ठेरे) तहां, वेसा कहनेवाला पुरुष और जाननेवाला वृत्ति उपहित चेतन साक्षी हे—इस प्रयोगमें अज्ञानी पुरुष, ‘मनकोतो जान्ना तथा ‘में हूं’ इतने करके स्व सामान्य स्वरूपको कहता हे, परंतु में केसा हूं, एसा विशेष स्वरूप नहीं जानता इस (न जान्ने-अप्रतीति) का नामही अज्ञान हे; इस रीतिसे ‘अज्ञान भावरूप पदार्थ हे’ एसा सिद्ध होता हे” यह मान्नाभी कथन मात्र हे; क्योंकि जैसे मनका कोई [वक्ता] ज्ञाता हे वैसे “में हूं” इस प्रयोगमेंभी, में वक्तासे भिन्न इस—[में हूं] का ज्ञात होना चाहिये; क्योंकि में का वाच्य—में वक्ताका विषय कर्ता, प्रयोगकाल विषे, तद्भिन्न [वक्तासे भिन्न] अन्य मानोगे तबही, स्व सामान्यत्व [में का वाच्य] को साक्षी वा अनुभव प्रतीतिका विषय मान सकते हैं. (कारणकि वक्तातो बकता हे. अभिमान, संकल्प वा बकने कालमें ज्ञान परिणाम नहीं धर सकता). अन्यथा नहीं. तेसेही जब में ‘ब्रह्म चेतन हूं’ वा ‘अणु चेतन हूं’ वा ‘में मध्यम हूं’ एसा विशेष स्वरूप वक्ता पुरुष कहेगा वा कहता हे, तब पूर्वोक्त सामान्यांश विषयवत्, इस विशेषका अनुभव कर्ता वा जिसकी प्रतीतिका विषय सो हे, वोहभी, वक्तासे भिन्न होगा वा हे. इस (पूर्वोक्त) लेखसे यह सिद्ध हुवाकि “में एसा हूं” एसा ज्ञाता वक्ता, उस विशेष स्वरूपसे भिन्न

हे. जब एसा मानलोगे तब, ज्ञान प्राप्ति पश्चात् 'अज्ञान प-
 दार्थथा-उसका नाश होगया;' एसा कह सकोगे-वा ज्यु
 त्थुं मान लेंगे. परंतु आपको अपना पक्ष छोड देना पडेगा;
 क्योंकि ज्ञेय-आत्मा-ब्रह्म ओर तद्भिन्न ज्ञाता, यह दोनों
 अनादि अनंत मानलेने पडेगें. [जो ज्ञेयका ज्ञान नहीं मा-
 नोगे तो, अज्ञान सिद्ध नहीं होनेका]. पुनः उन विषे ति-
 नके संबंधमेंभी पक्षापत्ति होगी. जो कोई ब्रह्मको जानता हे
 वा अपने स्वरूपको जानता हे सो [व्यक्ति], अपनेको १
 अपने ज्ञाताको २ ओर वे [दोनों ज्ञेय] ३-४ स्वरूप, अपनेको
 जानते हैं वा नहीं? इस अव्यवस्थाका निर्दोष उत्तर न-
 ही बनेसे यही निकलेगाकि जडवत्, ब्रह्म वा जीव किंवा
 कोईभी अपने स्वरूप-आपको नहीं जान सकता. [हां, वे
 चारुं जड हों वा अपनेसे भिन्न-अन्यको साधन द्वारा जा-
 नते-जानसकते हों वा प्रकाशते हों, किंवा नहीं; यह जुदा
 प्रसंग हे. इस प्रसंगका विषय नहीं]. जब यूं हे तो 'मैं मेरे म-
 नके संकल्पको जानताहुं' 'मैं संकल्प करताहुं' 'मैं न-
 कटा' 'मेरी नाक' 'मैं काना' 'मेरी आंख' इत्यादि*

* इटम, अर्यंकी, मैं वा तूं नहीं कहता. परंतु मैं (केवाच्य) को तूं ओर तूं
 (वाच्य) को मैं कहता वा मानलेता हे; यह केसा स्वाभावतः अभ्यास-अ-
 भ्यास। तद्रत् जीव सृष्टि-[यह मेरा, यह तेरा, यह उसका, यह पुत्र-
 पुत्री-छो-काका-काकी-मित्र-शत्रु-अच्छा-बुरा-सुखकारी-दुख-
 कारी; इन्हीं-मेरा आदिको दूसरा अन्य रूप-प्रकार-दृष्टिसे देखता
 वा मानता हे. यथा जिसको एक पुत्री कहता हे, उसको दूसरा पत्नी
 कहता हे-मानता हे. सर्प, मनुष्यको अप्रिय-दुःखद हे, परंतु सर्पनी-
 को सर्प प्रिय सुखद हे. मुसलमान लोक काकाकी लडकीको
 भगानी कहते हैं, पुनः उसीको अपनी पत्नी बनालेते-मानते हैं. ग-

विरुद्ध प्रयोग, केवल अभ्यास मात्र, स्वाभाविक और परस्परके संस्कार (छाप-फोटो) द्वारा कुंभ वायुके शब्द वा कटपुतली वाक्य-वा पौपट छंद कथन वा फोनोग्राफी यंत्र समान होते हैं. और सर्वमें एसा होनेसे, उसकी अहंकार वा जीव इत्यादि नाम-संज्ञा रखली है" एसा सिद्ध होगा. नकि आपका अज्ञान सिद्धक उक्त विकल्प. जो संकल्प कर्त्तासे भिन्न कोई जीव वा साक्षी हो, -तो अपने अंतरमें जरा विचारीये?—अर्थात् जिस क्षणमें संकल्प होरहाइ उसी क्षणमें दृष्टा, श्रोता नहीं है. किंतु जो संकल्पक है वही उत्तर क्षणमें "मैं संकल्प-विचार करताथा-मनके शब्द सुनताथा-आकृति रचता वा देखताथा, सो मैं जानता हूँ, मेरा मन संकल्प करताथा-आकृति रचताथा, सो मैं जानता हूँ" एसे परस्पर विरोध सूचक वाक्य बोलता है. इसीसेही सिद्धहोताहैके 'मैं हूँ' "मैं अपनेको नहीं जानता" एसा

भवती स्व स्त्रीको छोडके, कोई विदेशमें गया हो—पीछेसे उस स्त्री के पुत्र ओर पुत्री उत्पन्न हों ओर वे युवा हुये कहीं जाते हों, उधर उनका जनक मार्गमें मिले. इस प्रसंगमें वे परस्परको नहीं जानते. जनक, पुत्रको पीडित देखता है परंतु, द्वेष करता है. किंवा पुत्रीको रूपवान देखके कुदृष्टि करता है. जब परस्परमें जानजाते हैं तो, उसी पुत्रमें पुत्रदृष्टि करलेता है ओर पुत्रीमें पुत्रीभाव करलेता है. पूर्वकी दृष्टिसे मनमें पछताता है. किंवा विदेशमें गय हुये, विभूती प्राप्त सुखी पुत्रको, दुष्टके मुखसे मरा हुवा सुनके पिता रुदन करता है—अर्थात् कुदरती पुत्र विदेशमें विद्यमान है, परंतु मानासिक—जीवरचित—कल्पित पुत्र मरनेसे रुदन करता है. एकही पुत्रको किसी कालमें सुखद मानता है किसी कालमें दुःखद मानता है इत्यादि] है. निदान संस्कार बलसे विलक्षण अभ्यास—अभ्यास है.

प्रयोग वा संतव्य-अभिमान (में काना, मेरी चक्षु, मे
नाक, में नकटा, में मुखसे सोया, मुझे कुछभी खबर ना
इत्यादि समान) संस्कार, तंतुरचना, स्वभाव, आकर्ष
शब्द, विद्युत्, ओर ओराके मेलसे स्वाभावतः होता है;
ज्ञानके आवरण होनेसे नहीं होता है. अर्थात् अज्ञान
दार्थ नहीं है, यह सिद्ध हुआ. जो यह कहोगेके संस्कारादि
पकी अप्रतीति अर्थात् पूर्वोक्त प्रकारसे १ जो अहंअज्ञ
होता है; इसको मैं नहीं जानता, तथा संस्कारादि [५
पदार्थ]^२ को मैं नहीं जानता-इस प्रतीतिका विषयही अज्ञ
है. इसका समाधान यह है के, जिस समूहात्मकमें अहं
[भाव] होता है तद्गत तादात्म्य वा संयोग संबंधवाले
दार्थोंको तो नहीं जानता. परंतु तेसे, तद्भिन्न अन्योको
विषय करनेकी उसमें योग्यता है, स्वांशके विषय करने
उसमें योग्यता नहीं. इस प्रकार, "अज्ञाननामा पदार्थ
रके नहीं जानता वा अज्ञाननामा पदार्थकी आवरण वि
शक्ति करके नहीं जानता," एसा नहीं है. ओर "पूर्व
प्रकारको * मैं नहीं जानता" यहाँ उस समूहात्मक पुंजमें
क्त प्रकारकी सामग्री वा विषयका सृष्टिनियमानुसार व
संबंध-विषय करनेरूप संबंध-नहीं है; जब गुरु, पदार्थ ३
ओर योगादि साधन हों तब, उसमें, विषयकारी संबंध
स होनेसे, अन्य-स्व अतिरिक्त पदार्थों समान स्वाभावत
विषय होतेहैं. १ जिसको लोकमें ज्ञान-प्रतीति-इत्यादि

[स्वाभावतः]. २ पूर्वोक्त संस्कार तंतु रचना के

* स्व समूहात्मक-पुंजगत संस्कारादिका अनुमान, पर संस्
दिका चौरफाडसे ज्ञान ओर अनुमान तथा पूर्वोक्त प्रकार-सिद्ध
ज्ञान होता है-विषय होतेहैं.-अभ्यास-प्रयोगमें आतेहैं.

वद्से व्यवहारतेहें, तथा अमुकका अमुकको (समुहात्मकको) ज्ञान हुवा, इसी संज्ञासे कहतेहें. इस पूर्वोक्त जडवादकी रीतिसे “अज्ञान पदार्थ है” इस सिद्धांतका अभाव हो-जाता है. यद्यपि पूर्वोक्त जड प्रकारमें उनकी रीतिसे अन्य दोष आतेहों, तथापि अज्ञान प्रसंगाभाव भागमें वेदांती लो-क दोष नहीं देसकते. क्योंकि वेभी सत्व रज तमादि मि-श्रित समूहात्मक मध्यम परिणामवाले अंतःकरणमें उक्त-वातें मानतेहें. कोई आभासको विशेष बढाता है. जडवा-दसे इतनाही अंतर हेके, वेदांती उक्त व्यवहारका प्रकाशक चेतनभी मानते हैं. ओर जड वादमें सर्व विषे एसाही अ-भ्यास होनेसे पृथक संज्ञा रखी है, अन्य अंतर नहीं. इस रीतिसे उक्त दृष्टांत वा अनुभवसे अज्ञान पदार्थकी सिद्धि नहीं होती.

जो त्रिगुणरूपही अज्ञान वा मायाका स्वरूप है, एसा मानोगे तो, जगत्प्रसिद्ध सगुण द्रव्योंकी उत्पत्ति नहीं होनी चाहिये. क्योंकि गुणसे, गुणोत्पत्ति होसकती है—द्रव्यकी नहीं.

जो सांख्य मत समान त्रिगुणकोही परिभाषाके अंतर से द्रव्य नाम मानते हो तो, शीतादि गुणोंकी उत्पत्ति नहीं होनी चाहिये. क्योंकि द्रव्योंसे द्रव्यकीही उत्पत्ति होती है,—गुणकी नहीं. ओर जो उसका द्रव्य-गुण-कर्म अर्थ लेके निर्वह करोगे तो, पूर्वोक्त सावयवतादि दोष प्राप्त होंगे. जो द्रव्य गुणात्मक [सगुण पंचभूतात्मक] अज्ञानको मा-नोगे तोभी, पूर्वोक्त दोष आवेंगे. ओर स्व सिद्धांत त्यागना पडेगा; तथाहि अज्ञान-माया-अव्यक्त ओर अव्याकृत हैं तो, उसके कार्य व्यक्त नहीं होने चाहियें; ओर उपादेय तो आकृतिवाले प्रसिद्ध हैं.

जो माया-अज्ञान-ही सर्वका मूल कारण हो तो, अंतःकरणादि उसका निर्णय वा मंतव्यत्व नहीं करसकता. जैसे संतान "मैं इस माता पिताके इस रज वीर्यका हूं" एसा साक्षात्-यथार्थ-नहीं जानसकता वैसे 'जीवेश्वर, माया-अज्ञान हे-केसे हैं,' इसके निर्णय करनेमें असमर्थ हैं.

जो यह कहोके चेतनकी सहायताको लेकर उसका मंतव्यत्व-निर्णय वा ज्ञान करता है; सोभी नहीं बनता, क्योंकि जैसे, स्व प्रकाश स्वरूप, दीपक-पदार्थोंका प्रकाशक मात्र है; परंतु यह इसका, यह उसका, यह एसा, यह उससे बना, यह स्व मंतव्य है, यह कार्यरूप है, इत्यादि निर्णय कारक वा-निर्णयमें सहायभूत नहीं; किंतु यह सर्व काम चक्षुबुद्धि आदिके हैं; वैसेही दार्ष्टान्तमें समझलेना. इस प्रकार मायाको उपादान मानके जो जो माया-अज्ञान-विषे कथन करोगे. वोह मान्य नहीं होसकता. ओर प्रत्यक्ष, अनुमान, युक्ति आदिका आश्रय लेके निर्णय करोगे तो, अज्ञानकी असिद्धि ओर मायाकी सावयवता तथा अनादि अनंतता ओर निर्णय कारक, उससे भिन्न सिद्ध होगा. क्योंकि कार्यसे कारणका कुछ न कुछ स्वरूप अवश्य जान पडता है. प्रपंच सावयव ओर ना-नाहे, अतः उसका उपादान सावयव ओर नाना स्वरूपात्मक-समूहात्मक-कहने योग्य है.

'अज्ञान-माया अभावरूप है' एसा तो आप नहीं मानते हो जो कदाचित् मानोगे तो, दृष्ट विरुद्ध दोष (ओर वक्ष्यमाण अजातवाद प्रसंगवाले दोषों) को प्राप्त होगे. निदान उसको भावरूप कहना पडेगा. जब यूं हे तो, ब्रह्मभी-भावरूप है, अतः ब्रह्मभी अज्ञान जैसा हुवा. इस व्याप्तिके निवारणार्थ अज्ञानको भाव अभावसे विलक्षण-अनिर्वचनीय.

कहना पडेगा—कहोगे—कहते हो; परंतु एसा मान्नेसे आपको व्याघात, असंभव दोष होनेका हे; क्योंकि भाव अभावसे विलक्षण कहके भावरूप कहना व्याघात. भाव वा अभावरूप नहीं मानके भावरूप कहना—मानना असंभव दोष. पुनः भावाभावको विलक्षण भावरूप कहना—मानना अनवस्था हे. इसलिये अज्ञानका अनिर्वचनीयत्वादिरूप निर्णय, सर्वथा—सर्वांश अलीक हे—नहींमानसकते. जब यूं हे तो, आपकी मानीहुई रीतिसेही उसके पदार्थत्वका बाध होगा. ओर हठ करोगे तो, भावरूप ब्रह्मभी हे, अतः वोहभी अनिर्वचनीय—मिथ्या ठेरेगा.

आपकी रीतिसे ब्रह्मज्ञानकालमें अज्ञान ओर तत्कार्यका नाश मानना पडता हे—तहां, शरीर वृत्त्यादिकी प्रतीति ज्ञान पश्चात्भी ज्ञानीको स्पष्ट हे. मानोकि “ ज्ञान पूर्व स्वस्वरूप अज्ञान ओर अध्यासरूपसे जगत्का अज्ञान तथा सत्य रूपसे जगत्का ज्ञान तथा, ज्ञान पीछे इन तीनों (स्वस्वरूप अप्रतीति, अध्यास रूपसे जगत्की अप्रतीति ओर वृत्ति ब्रह्मांडका सत्यत्व) का बाध हुवा. ” तोभी शरीर, वृत्ति वा ब्रह्मांडकी प्रतीति हे. अतः यह ब्रह्मांड, अज्ञानका कार्य—अज्ञान रचित नहीं. किंतु अज्ञानके नाशसे जिनका नाश हुवा वेही अज्ञानके कार्य थे, यह सिद्ध हुवा.

आश्चर्य हे कि आप लोक योग्य वृत्ति चेतनका योग्य विषय साथ अभेद संबंध, ‘ सो प्रत्यक्ष ज्ञान ’—(ज्ञानका स्वरूप) मानते हो. (वृत्ति उसकी साधक होनेसे उसकोभी ज्ञान कहते हों.—ब्रह्म चिन्मात्र हे, वृत्तिकी उपाधिसे उसको ज्ञान कहते हो); परंतु वस्तुतः स्वरूपसे ज्ञान, कोई पदार्थ नहीं मानते, किंतु अभेद संबंधको ज्ञान कहते हों—सो अवस्था

विशेष हे. इसका परिणाम सहजमें यह निकल आता है कि:-योग्य असंबंध ['वृत्ति उपहित चेतनका विषय साथ न योग्य संबंध' सा अज्ञान],-अवस्था विशेष अज्ञान हे-पदार्थ नहीं. जो, "ज्ञाता वा प्रकाशक [साक्षी] का विषय [ज्ञेय] साथ असंबंध-[योग्य न संबंध वा योग्य संबंधाभाव] सोही अज्ञान;" एसा मानोगे तो. उन् जगत्का उपादान नहीं कहसकोगे.-हैतापत्ति होगी.-ज्ञेय ज्ञाता विना अज्ञानकी सिद्धि नहीं होगी.-अज्ञान, सादि सांत ठेरंगा.-अपना अपनेसे असंबंध कभी नहीं होता; इसलिये 'मैं नहीं जानता' इस प्रतीतिका विषय अज्ञान नहीं होगा.-वृत्ति, ब्रह्मको विषय नहीं करसकती, इसलिये सनेदा असंबंधी माननी पड़ेगी; परंतु ब्रह्मको तो सर्वके साथ तवीप संबंध हे: अतएव असंबंधभी अज्ञानका स्वरूप नहीं; किंतु असंबंध, अवस्था विशेष हे-पदार्थ नहीं. तद्वत् 'ज्ञाताभाव-अज्ञान' माननेमें भी दोष है ?

१ जो कहोकि "ज्ञान अभाव, अज्ञानका स्वरूप हे, अतः सावयव नहीं." तो, बोध अभाव, अभावरूप हे वा भावरूप हे १. प्रथम पक्षकी असिद्धि हे; क्योंकि, १. अपने प्राणियोंकी [जड़] के आश्रय और उनका आवरण नहोभोगेगा. ब्रह्मने इतर देसमें होना चाहिये, सो असिद्ध हे. २ प्रथम ज्ञान होके ज्ञानका अभाव हो तब उसकी सिद्धि होगी. तिस विना "ज्ञानभाव" पदका प्रयोग नहीं बनेगा. ३ ज्ञानका विरोधि होनेसे उसकी निवृत्ति नहीं ठेरंगी; क्यों कि उन [अज्ञान, ज्ञान] का संयोग होनाहे तब तो, एसा दृष्टिके नाशक हो, परंतु घटका घटाभावके साथ संबंध नहोने समान ज्ञान, ज्ञानभावका असंबंध (अस्पर्श) हे; अतः नाश होना नसंभव. ४ जो, ज्ञान, ज्ञान अभाव [अज्ञान] को विरोधी नहीं मानोगे सो-

इत्यादि प्रकारसे अज्ञाननामा कोई प्रकारका तत्त्व पदार्थ सिद्ध नहीं होता. और जो मानते हैं तो, अनेक दोष

भी, नाश नहीं होगा. ५ वृत्ति ज्ञान, जीव आत्माके अज्ञानकी विरोधि है, नकि अपने अज्ञानकी; तद्वत् जीव आत्मा स्व अज्ञानका नाशक नही संकेगा. और अन्यद्वारा नाश होनेसे उस [जीव] को लाभभी नहीं होसकता व्यापक ब्रह्मको आवृत्त नहीं करसकेगा; क्योंकि अभावमें आवृत्तपना नहीं है और ब्रह्म—ईश्वर व्यापक है उसके ज्ञानका अभाव कहना असंभव है. जो मानोगे तो, व्यापक न होगी. वा आवृत्त होगा. उभयथा स्वपक्षकी हानी स्वीकारनी पडेगी. ७ ज्ञान स्वरूप [जीव वा] ब्रह्ममें तदभावकी असिद्धि होगी. ८ सावयव भावरूप जगत्का, उसे उपादान नहीं कहसकोगे. ९ अभावरूपकी निवृत्तिही क्या ? १० साधनकी निष्फलता होगी.

और जो दूसरा पक्ष [भावरूप] मानोगे तो, व्याघात दोष होगा.—अभावको भावरूप कहना अग्निको शीतल कहने समान है. तथाहि उक्त दोषका परिहार न होगा; क्योंकि घटाभाव अपने स्वरूपसे भावरूप है तोभी, प्रतियोगी अनुयोगी आदिकी अपेक्षा रखता है. उसे पंच प्रकारके अभावोंमेंसे जोनसा मानोगे, उसीमें दोष आवेगा.—अत्यंताभाव, अन्योऽन्याभाव वा प्रध्वंसाभावरूप माननेसे, द्वैतापत्ति होगी. प्रध्वंस वा साम्यकाभाव माननेसे अज्ञान, अनादि नहीं ठेरेगा. प्रागभावरूप माननेसे, ज्ञानाभाव नहीं कहसकोगे. किंतु, ज्ञानोत्पत्ति पूर्व मानना पडेगा; परंतु ज्ञानोत्पत्ति आपके मतमें नहीं है.—उलटा ज्ञान होनेपर अज्ञानका नाश माना है. प्रागभावका अभाव प्रतियोगी स्वरूप होता है; अतः ज्ञानका प्रागभाव, ज्ञानस्वरूप हुवा, नकि विरोधी. अभावरूपकी सिद्धि करनेमें द्वैतापत्तिका निवारण नहीं होसकता; इत्यादि रीति और दोषापत्तिसे अज्ञान, ज्ञानाभावरूप नहीं.

आतेहैं; अतएव अज्ञान प्रतिपादक ओर तिसबलकर जगत् को मिथ्या सूचक प्रचलित वेदांत सिद्धांत समीचीन नहीं

अध्यारोप-दर्शन-१६.

वेदांत पक्षमें जो, अध्यारोपापवाद नामक प्रक्रिया मानके जगत्के व्यवहारका निर्वाह और मिथ्यात्व सिद्ध किया है.—सोभी, समीचीन नहीं है; क्योंकि अध्यारोप किसने किया ? आरोपितसे आरोपक भिन्न कहा चाहिये. तहां, आरोपित जो सव्यवहार जगत्सो सर्व, उपादान अविद्या-मायासे पृथक् नहीं; अतः माया ओर उसके कार्य मन-जीवेश्वरादिमें तो आरोपकत्वका अभाव है. जो मानोगे तो, आत्माश्रय दोष प्राप्त होगा. तथा आरोपितसे पूर्व आरोपक होना चाहिये; तहां, आरोपित माया ओर ब्रह्मसे इतरका स्वीकार नहीं है; अतएव आरोप मानना सयुक्त नहीं. यदि माया-ब्रह्मसे इतर, तीसरा आरोपक मानोगे तो, द्वैतापत्ति होगी. स्व सिद्धांतका त्याग होगा. क्योंकि अनादि माया ओर उसके कार्यका आरोपक भी अनादि होगा. जो अनादि सो अनंत होता है, इस लिये नित्य होनेसे द्वैत होगा.

यदि मनादि करके आरोप मानोगे तो, कार्य स्व कारणके आरोप करनेमें असमर्थ, किंवा अनारोपित मनादि अनादि अनंत होनेसे द्वैतापत्ति. जो यह कहो के 'आरोपक, ' आरोप करके सांत होगया. ' तो, यह कहना भी अयुक्त है; क्योंकि अनादि सांत नहीं होता. जो उसे सांति सांत मानोगे तो, आरोपकके स्वरूपकीही असिद्धि होगी. ओर आरोपित माया ओर उसके कार्य प्रपंच-समष्टि स्थूल

शिवेश्वरादिभी सादि सांत होनेसे साधन और मोक्ष मंत-
 य निष्फल होजायंगे. किंवा आरोपित वस्तु आरोपकके अ-
 भावसे सकार्य स्वयं नाश होजायगी; अतः अज्ञान-माया-
 विद्याको ज्ञाननिवर्त्तनीयमानना उचित नहीं; ओर जो
 आरोपक अनादि विद्यमान मानें तो, उसकी आरोपित, उसके
 रहनेसे नित्य रहेगी. यदि स्व आरोपितका अभाव करेगा
 तोभी, स्वयं रहेगा; अतः द्वैतापत्ति होगी. तथाही उसके
 नित्य होनेसे उसके गुण स्वभाव-आरोपकत्वादि-रहनेसे
 पुनः पुनः कल्पना करेगा; इस लिये ज्ञाननिवर्त्तनीय न हो-
 नेसे आपका ज्ञान ओर मोक्ष व्यर्थ होगा. ओर द्वैताप-
 त्ति रहेगी.

जो कहोके 'ब्रह्म करके आरोपित हे' तोभी, पू-
 र्वोक्त^१ कल्पना प्रसंगवाले दोष आनेसे ब्रह्म सगुण ठेरेगा.
 ओर उसके कार्य सत्य होनेकरके सकार्य माया सत्य होने-
 से द्वैतापत्ति होके स्व सिद्धांत त्याग होगा.

जो माया-अज्ञान-विशिष्ट चेतन-मिश्रितको अ-
 ध्यारोपक मानो, सोभी नहीं बनता; क्योंकि 'वस्तु (ब्रह्म) में
 अवस्तु (माया ओर उसका कार्य प्रपंच) का आरोप'
 अध्यारोपका अर्थ हे; अतः विशिष्टगत मायांशमें तों, आ-
 रोपकत्व नहीं बनता. शेष रहा चेतनांश, उसमें आरोपकत्व
 कहनेसे पूर्व दोष प्राप्त होंगे. जो विशिष्टजन्य तीसरा न-
 वीनोत्पन्न पदार्थ, आरोपक मानोगे तो, पूर्वोक्त* (ज्ञातृत्वादि
 नवीनोत्पन्न) प्रसंगानुसार दोष आवेंगे. इत्यादि दोषापत्ति कर-
 के अध्यारोप कथन असंगत होनेसे अपवादकाभी निषेध हुआ,

जो यह कहोकि 'सृष्टिको देखके बुद्धि, नाना प्रका

रकी कल्पना (मत) आरोप करने पीछे अपवादमें “ब्रह्म सत्य तदेतर मिथ्या” एसा परिणाम निकालनी हे. तो में यह कहूंगाकि, जगत किसीकी आरोपित न हुई; किंतु “मत” (जड, चेतन, द्वैत, अद्वैतादि) आरोपित हैं; यह आपके कथनका परिणाम-फल हे. जब यूँ हे तो, अध्यासके लक्षण न रहे.-आपने स्व पक्ष त्याग किया. और आपका निकाला हुआ अपवाद ठीक हे वा अन्य पक्षकारोंका ठीक हे, इसका निर्णय होना शेष रहा.

अध्यास-दर्शन-१७.

जैसे अध्यास माननेमें दोष कहे गये हैं वेमे, अध्यासः (न तिसमें तिसकी बुद्धि वा प्रतीति, किंतु अन्यथा रूप अवभासः सो, अध्यासका लक्षण हे.) वादभी समझलेना; क्योंकि ब्रह्म विषे अध्यास कथन आपके सिद्धांतसेही बाधित हे. किंतु चेतन तो, तिसका प्रकाशक वा साक्षी हे, और अज्ञान, स्वयं अध्यासका कारण हे, अतः अज्ञान, अध्यासरूप नहीं. जीवेश्वर, बंधादिका अध्यास हो परंतु, सो अध्यास कित्तको हे ? यह बताना चाहिये; जीवादि तो अध्यासरूप हैं, अतः उनको अध्यास हे, एसा कहना नहीं बनता; और जो, ‘जीवेश्वरको अध्यास हे’ एसा, मानभी लंगे, तो जीवेश्वरभी अज्ञान समान अध्यासके पूर्वकालमें हुये, एसा सिद्ध होजायगा. यदि अनध्यासरूप अनादि जीवको, अनादि अध्यास हे,^२ एसा मानोगे, तो जीवेश्वरको पूर्वोक्त नियमानु-

१ ज्ञानाध्यास, अर्थाध्यासके अनेक भेद और विशेष लक्षण देखो. वेदांतादर्श और वेदांत पदार्थ मंजूषा ग्रंथमें.

२ अध्यास उत्तर क्षणमें होता हे. अध्यासी, अध्यासरूप नहीं होता.

सार अनादि अनंत^२ मानना पडेगा ओर उसी नियमकी अर्थापत्तिसे अध्यासको स्व स्वरूपसे सादि सांत^२ ओर प्रवाहसे अनादि^२ अनंत कहना पडेगा. तथा द्वैतापत्ति होगी. स्व. पक्ष त्याग होगा. ओर जीवेश्वरको अध्यास (मिथ्या) रूप माननेसे परिशेष प्रकार अनुसार ब्रह्मको अध्यास हे, एसा सिद्ध होगा; जोके^३ सदोष मत हे.

तथाही पूर्व (सख वा मिथ्या) वस्तुके संस्कार विना, अध्यास नहीं होसक्ता (यह सामग्री वेदांत पक्षकोभी स्वीकार हे); अतः प्रवाहसे पूर्व पूर्व वस्तुके होनेसे, ब्रह्म ओर अध्यासकी सामग्री,—अज्ञान, तथा वस्तु संस्कार—यह तीन अनादि माननेसेभी द्वैतापत्ति होती हे. अर्थात् इनमेंसे (वर्त्तमान) अध्यास [बंधादि] मिथ्या होगा; परंतु, अध्यासरूप नहीं एसा जो अज्ञान, ओर संस्कार सो, अनादि सिद्ध होनेसे स्वरूप ओर प्रवाहसे अनंत ठेरेंगे; क्योंकि अधिष्ठान ज्ञानसे उस अधिष्ठान अज्ञानकी निवृत्ति होगी जोकि पूर्व पूर्व वस्तु संस्कारका आकार धारता हे—सो अध्यास हे. परंतु संस्कारोंकी निवृत्तिमें सो हेतु नहीं होगा. यद्यपि अज्ञान निवृत्तिसे उसके वर्त्तमान कार्य निवृत्त होंगे, तथापि पूर्व संस्कारकी निवृत्ति नहीं होनेसे स्व सिद्धांत सागना पडेगा. जैसेके, रज्जुके ज्ञानसे उस रज्जुके अज्ञानका अभाव हुवा, जोके पूर्व सर्प संस्काराकार हुवाथा; परंतु पूर्व सर्प संस्कारका अभाव नहीं हुवा; वैसे, ब्रह्म विषे पूर्व पूर्व संस्कार आकार अज्ञान-होता हे, उसके अभावसे वर्त्तमानका अभाव हुवा, परंतु अनादि पूर्व पूर्व संस्कार रहे; अतः द्वैतापत्ति रही. जो यह कहोगेके ' संस्कारका आधार जीव (अंतःकरण), अज्ञान

३ एक जीव वाद ओर उत्तर प्रसंगोंसे दोष प्रसिद्ध हैं.

रचित है, अज्ञानके अभावसे संस्कार मात्रका अभाव होजा-
 यगा, अतः द्वैत नहीं. ' सोभी समीचीन नहीं. क्योंकि पूर्व पू-
 र्व संस्कारवत् जीवाकारभी अज्ञान है; अतः स्वपक्ष विरुद्ध
 जीव सादि सांत मानना होगा. ओर यह निर्णय नहीं हुवा
 के, अनादि अज्ञान ओर संस्कार तथा जीवमेंसे कोन किसके
 आधीन है ? अतः अज्ञान स्वरूपसे ओर दोनों [जीव, सं-
 स्कार] प्रवाहसे अनादि मानने पडेंगे. जब तीनों अनादि
 हूये तो जीवन कालमें यद्यपि संस्कार समान आकारधारी
 अज्ञानका अभाव मानसकोगे इसलिये, वर्तमान जीव-उ-
 सका उपादेय-भी नहीं रहेगा; परंतु जिस संस्कारके आकार
 हुवा सो संस्कार, जीवके नहीं रहतेभी उस उपादानसे भिन्न
 रहनेसे शेष रहेगा.-उसका अधिष्ठान, ब्रह्म होगा. जब यूं हे
 तो, पूर्वोक्त प्रकारवत् स्वरूपसे वा प्रवाहसे अनादि अनंत
 द्वैतापत्ति होगी. जो कहोके ' संस्कार कोई वस्तु नहीं ' तो,
 उसके अनुसार आकार धारनाभी, नहीं मानना पडेगा. जो
 जीव वृत्तिका अभ्यासही, संस्कारका स्वरूप मानोगे, तो,
 सो (अंतःकरण-जीव-वृत्ति) अध्यासका निमित्त, अज्ञान-
 का कार्य नहीं ठेरेगा; किंतु भिन्न होगा, अथवा " अज्ञान
 स्वाभावतः रचता है-नाना रूप होता है, संस्कार मानना
 जरूर नहीं, " एसा मानो, तो रज्जुमें सर्पके बदले हस्तिभी
 प्रतीत होना चाहिये.-शुक्तिमें वृक्षका अध्यास होजाना चा-
 हिये. सोतो नहीं होता; अतः अज्ञान समान अन्य सामग्री
 [जिसको अध्यास हुवा सो, वस्तुके संस्कार, सामान्य ज्ञान
 विशेषाज्ञानादि] भी माननेसे द्वैतापत्ति होगी, ओर पू-
 र्वोक्त दोष आवेंगे. यदि अध्यासका (सर्पादिवत्) उपादान
 कारण होनेसे स्वात्माश्रय दोष ग्रस्त अज्ञानकोभी, अध्यासरूप

मानोगे तो, जिन (वा जिस)को अध्यास हे वे, अध्यासके कार्य-अध्यासरूप-नहीं होनेसे-वे अध्यास भिन्न, स्वरूप सिद्ध हो-जानेसे द्वैतापत्ति होगी. ओर जो अज्ञान, जीव, ईश्वर ओर प्रपंच-यह सर्व अध्यासरूप मानोगे, तो ब्रह्म तथा अध्यासरूपसे इतर-जिसको अध्यास हुवा हे उसको. उसमे भिन्न माननेपर पूर्वोक्त दोष निवृत्त नहीं होगा. यदि ब्रह्मकोही ब्रह्ममें (अपनेमें) अध्यास हे, एसा मानोगे, तो अध्यस्त [अज्ञान जीवेश्वरादि प्रपंच] के अधिष्ठान [ब्रह्म] को स्व स्वरूपका सामान्य ज्ञान ओर विशेष स्वरूपका अज्ञान होना चाहिये, तथा उस वस्तुके [प्रपंच, बंध, मोक्ष] पूर्व पूर्व संस्कार होंगे के जिसका अध्यास होनाहे, तब अध्यास होगा.-जेसेके रज्जुमें सर्प जब भासेगा के, रज्जुका सामान्य ज्ञान ओर विशेष अज्ञान तथा पूर्व दृष्ट सर्प संस्कार ओर तिमिरादि होंगे; अन्यथा अध्यास नहीं होता.-प्रसंगमें ब्रह्मको स्वस्वरूपका ज्ञान वा अज्ञान कहना नहीं बनसकता; क्योंकि स्व स्वरूपको कोई नहीं जानसकता; कारणके “ ज्ञाता ज्ञेय वा दृष्टा दृश्य भिन्न २ होते हैं ” अतः ब्रह्म ज्ञाता ओर ज्ञेय यह दो स्वरूप सिद्ध होनेसे द्वैतापत्ति होगी. ओर जो स्वरूपकाही [केवल] अज्ञान मानोगे तो, सो अज्ञान सर्वदा बना रहना चाहिये. क्योंकि स्व स्वरूपके ज्ञान होनेका पूर्वोक्त रीतिसे अभाव-असंभव-बाध हे. जब यूं हे तो, उसका कार्य प्रपंच अध्यासरूप नहीं, अर्थात् “ बाध हुये विना,^१-अध्यास हे ” एसा व्यपदेश सयुक्त नहीं.

कदाचित् अज्ञानको अनादि अनंत मानलोगे, तो उसका कार्य अध्यासभी, स्वरूप वा प्रवाहसे अनादि अ-

१ रज्जु सर्पादिके बाध हुये पश्चात्, सर्पकी अध्यासरूपता सिद्ध होती हे. तिस विना अध्यास पदवी नहीं कह सकते.

नंत भावको प्राप्त हुवा सत्य है; एसा मानना पडेगा. उससे द्वैतापत्ति ओर स्व पक्ष त्याग होगा.

जो अन्य सामग्री विना, केवल अज्ञान [अविद्या] मात्रसेभी अध्यास मानलोगे तो, घोर तमस्ये रज्जुमेंभी सर्पाध्यास होना चाहिये, परंतु एसा नहीं होता है; अतः ब्रह्म ओर अज्ञानसे भिन्न तिमिरादिवत् प्रपंच भासनेमें अन्य सामग्रीभी बतानी चाहिये जोकि, अध्यासरूप नहीं ठेरेगी. यद्यपि वस्तुके संस्कार, अध्यासरूप वस्तुके हों, और अस्तित्वका सादृश्यभी हो; परंतु जैसे, रज्जु सर्प अवभासमें संस्कार ओर रज्जुका अस्तित्व तथा संस्कारोंके अस्तित्वसे भिन्न तिमिरादि निमित्त हैं वैसे, अध्यासरूप संस्कारादिसे भिन्न दार्ष्टान्तमें अन्य सामग्री माननेसे द्वैतापत्ति होगी. *

जो यह कहोकि 'जैसे नभमें नीलताका अध्यास सामग्री विना, सर्वको होता है, वैसे ब्रह्मको अज्ञान-अविद्यादि सामग्री विना, अध्यास बनता है.' सोभी ठीक नहीं. नभके अज्ञान ओर दूर दोष सामग्रीसे नभमें नीलता प्रतीत होती है [नीलता यद्यपि अध्यासरूप नहीं है. तथापि यहाँ-यहाँ वदांतियोंकी रीति मानके लिखा है], अतः जैसेकि, स्व

* वेदांतके एक पक्षकारने जगताध्यासकी सामग्री, ब्रह्म मायाका अस्तित्व विलक्षणत्वादि बताये हैं. ओर अंतमें सब वेदांति यह कहते-हैंकि, जहाँ कोईभी दोष नहो वहाँ (नभनीलता समान) केवल अविद्या दोषसेही अध्यास बन सक्ता है. परंतु विचार दृष्टिसे द्वैतापत्ति सिवाय उनको छूटकारा नहीं. जहाँ ब्रह्म अज्ञानी नहीं ओर अज्ञान-माया-अविद्याको अनादि कहा, वहाँही उसकी अनंततासे द्वैतापत्ति होती है. जेमाके प्रसंगमें सिद्ध किया ओर करेंगे.

स्वरूपका अज्ञान सामग्री माना हे वैसे, अन्य कारणभी कहने पड़ेंगे. किंवा केवल अज्ञान मात्र माननेसे पूर्व प्रकारवत् प्रबल दोष आनेसे अध्यासकी सिद्धि नहीं होती. और अज्ञान, संस्कारादि सामग्री बिना, जो अध्यास मानोगे तो, उसकी निवृत्तिभी सामग्रीके बिना होनी चाहिये.—तत्त्व-मस्यादि उपदेशकी आवश्यकता नहीं.—तद्विन्न निवृत्तिकी सामग्री सिद्ध नहीं होने वा अकारण स्वाभावतः होनेसे कभीभी, निवृत्त नहीं होगा. उसका परिणाम यह सिद्ध होगा कि प्रपंच अध्यासरूप नहीं किंतु सत्य है. [विशेष दोष अध्यारोप और कल्पित प्रसंगवत् जान लेना.]

जो अज्ञान मानकेभी अध्यास मानोगे तो, ब्रह्म एक-ह उसको स्व स्वरूपकाही अर्थात् एक अज्ञान होगा. अतः अद्यापि किसी एकको स्वरूप ज्ञान होनेसे सर्वकी निवृत्ति होजानी चाहियेथी. किंवा पूर्वोक्त नियम (ज्ञाता ज्ञेय भिन्न, स्व स्वरूप ज्ञानाभाव) से अद्यापि किसीको ज्ञान हुआ नहीं और न होगा. अतः अज्ञानमें, अध्याससामग्रीका अभाव सिद्ध होजाने वा अध्यासका कारण अज्ञान निस्य रहनेसे जीवेश्वर माया और प्रपंच अध्यासरूप नहीं, किंतु सत्य हैं, यह सिद्ध होगा.

पुनः अनादि, अनिर्वचनीय, स्वात्माश्रय दोषवाला, स्वतंत्र वा परतंत्र] रूप अज्ञान करके, असामग्री अनियत, अध्यासरूप वस्तुशून्य प्रपंच, प्रतीतिका विषय होता हो तो, बंध्याके पुत्रभी प्रतीत होना चाहिये १. उक्त अज्ञान, अखंड निर्विकार कूटस्थ-ब्रह्म रूपमें, प्रपंचको, जललकीर समान कोतरता हो-ब्रह्म परिणामी सक्रिय होता हो तो, व्याघात दोष होगा. अज्ञानाधीन ब्रह्म होनेसे अज्ञानप्राप्ति श्रेय होगा;

जोकि, वेदांत पक्षके विरुद्ध हे २. उक्त अज्ञान, स्वाभावतः अपने अंशमें त्रिपुटि-प्रपंच-कोतरता हो तो, सावयव ठेरेगा. स्वात्माश्रय दोष होगा. गौरव दोष आवेगा ३. 'अज्ञान आपही नाना परिणाम हुवा अस्पश्य अधिष्ठान ब्रह्म विषे [आश्रित] अध्यासरूप प्रपंचस्वरूप बनता हो, -त्रिपुटीरूप होताहो, -ब्रह्मका विवर्त्त (आगे वांचोगे) होताहो, ब्रह्ममें बंध, मोक्ष, द्वैताद्वैत इत्यादि अन्यथा प्रतीत कराता हो- अर्थात् न किसीको अध्यास, न किसीका अध्यास, न कोई अध्यासकी सामग्री, न अध्यासको अध्यास रूपसे ज्ञाता, न कोई दृष्टा-दृश्य-इत्यादि मानें तो, ' यह सिद्धांत किसी निमित्तका आश्रय लेता हे, वा नहीं ? अज्ञानको एसा करनेमें कोई निमित्त हे वा स्वाभावतः करता हे ? यह दो प्रश्न उठते हैं. उभय पक्षके उत्तर मिलने समय पूर्वोक्त दर्शन (८, १०, १२, १३, १५, १७, १८) ओर वक्ष्यमाण [२० वगेरे] प्रसंगगत सूचित दोष प्राप्त होंगे (दोहराके देख लेना चाहिये). प्रधानवाद (सांख्यमत) मानना पड जायगा. स्वभाववान अज्ञान अनादि अनन्त मानना पडेगा. ओर इस दोषका परिहार न होगा; बोह यह हे.-अपना आप [ब्रह्म, अज्ञान, माया, अविद्या, अंतःकरण, वृत्ति, वा हरकोइ] को अध्यास होना असंभव; क्योंकि अपने समान-सजातीय पूर्व वस्तुके संस्कार हों तो, अध्यास हो, तिस विना. अध्यास होवे नहीं. प्रसंगमें अपने समान ओर संस्कार वा तिसका आधार अभिमानी, तद्विन्न (अध्यासीसे भिन्न) नहीं; अतएव अपना अपनेको अध्यास हे, एसा कहनाही नहीं बनता. इस रीतिसे अज्ञान स्वयं तो, अध्यासरूप नहीं ठेरेता. ओर उसको अध्यासका

निमित्त मानें तो, पूर्वोक्त प्रकार समान संस्कारादि मात्रसे द्वै-
तापत्ति होगी—अनेक दोष आवेंगे. इसलिये अज्ञान और
तिसका परिणाम (त्रिपुटि प्रपंच, प्रधानवादवत्) अध्यासरूप—
ज्ञान निवर्तनीय नहीं; किंतु सत्य है, एसा सिद्ध होगा. और
जब उस [अज्ञान—अध्यास] का अध्यासी दृष्टा—ज्ञाता—
उपदेष्टा—सिद्धकर्ता, अज्ञान (अध्यास)से भिन्न मानोगे तो,
पूर्वोक्त दोष प्राप्त होवेंगे ४. इसलिये प्रपंच—अज्ञान, अ-
ध्यासरूप नहीं.

इस रीतिसे विसंवादि भ्रम^१ समान, माया—अज्ञान—
और उसके कार्य [जीव—ईश्वर—जगत् और उनका ज्ञान]
को संवादि भ्रमरूप^२ नहीं मान सकते; किंतु ब्रह्मवत् सत्य
मात्रे पड़ेंगे.—अध्यासरूप नहीं. जब यूं है तो, नवीन वेदांति-
योंका तमाम पक्ष—मत—मंतव्य स्याज्य होगा.

१ निष्फल प्रवृत्तिका जनक भ्रान्तिज्ञान और उसका विष-
य, विसंवादि भ्रम कहिये है. यथा छिद्रमेंसे दीपककी प्रभा देखके
मणि जानके प्रवृत्ति होती है. तहां, मणि और उसका ज्ञान यह भ्रम है.

२ सफल प्रवृत्तिका जनक भ्रान्तिज्ञान और तिसका विषय
सो संवादि भ्रम कहिये है. यथा मणिकी प्रभा देखके मणिकी बुद्धि
और प्रवृत्ति. यहां मणि प्रभा, मणि नहीं; किंतु अयथार्थ वस्तुके ज्ञा-
नसेभी [काकतालीय न्यायवत्] वांछित फलकी प्राप्ति हुई. अर्थात्
मणिप्रभाद्वारा मणिकी प्राप्ति हुई है इसी प्रकार ब्रह्मत्वकी उपास-
ना फलप्रद होजाती है.

वाचक महाशय ! यहां प्रसंगमें “ अधिकारी [अंतःकरण—
जीव वा ईश्वर] स्वयं अध्यासरूप—अज्ञानके कार्य हैं ” एसा वेदांती
भाइ मानते हैं. तो उनको ब्रह्म नामक मणिकी प्राप्ति कैसे होगी ?
नहीं. जैसे अक्रिय ब्रह्म वा आकाशादिसे वायवादिकी उत्पात्ति मान्ना

अनिर्वचनीय-दर्शन-१८.

आपके मतव्यानुसार स्थूल सूक्ष्म व्यष्टि समष्टि प्रपंच [जगत्] का उपादान माया-अज्ञान-अविद्या किंवा माया विशिष्ट चेतन ईश्वर, अनिर्वचनीय-मिथ्या-सिद्ध नहीं होने; क्योंकि जो केवल रज्जु सर्प वा स्वप्नादिके दृष्टान्तमात्रमेव ब्रह्म विषे अनादि माया मिथ्या ओर सांत मानने हों तो, रज्जु सर्पादिमें जैसे अनिर्वचनीय सर्पादि ओर तिनके ज्ञानका अनिर्वचनीय अज्ञान-अविद्या-उपादान है, उसमें भिन्न, विलक्षण (न, अनिर्वचनीय-रज्जु समान सत्तावाले) तिमिर-निद्रा-संस्कारादि अन्य निमित्तभी हैं, तद्वत् शुद्ध व्यापक ब्रह्ममें जगत्के उपादान अनिर्वचनीय माया-अज्ञानसे भिन्न, अन्य-[न-अनिर्वचनीय] निमित्तभी कहने पड़ेंगे. ओर जब अन्य निमित्त मानें, तो वे, अनिर्वचनीय न होनेसे द्वैतापत्ति होगी. उनकोभी अनिर्वचनीयरूप मानां तो, अव्यवस्था होजायगी. रज्जु सर्प ओर पूर्व दृष्ट सर्प तथातिमिर रज्जु आदिवत् विलक्षणता-सत्ताभेद-सिद्ध न होगा. ब्रह्म भी वैसे (रज्जुवत्) माना पड़ेगा.

असंभव है, वैसेही, अयथार्थ-मिथ्या-अंतःकरणादिको ब्रह्मकी प्राप्ति मानना असंभव है. अन्यथा स्थाणुपुरुषकोभी दृष्टा (स्थाणुदृष्टा मनुष्य)की प्राप्ति होजानी चाहिये. परंतु एसा नहीं होता. अतः उक्त दृष्टान्त विषम है.

जोकि प्रस्तुत प्रसंगसे इतर अज्ञान, अनिर्वचनीयव्यपत्ति वगैरे प्रसंगोंमें इस संवादि, विसंवादि भ्रमके मूल पर तत्कारण की गई है, उससे इन दृष्टान्तोंका बाध होजाता है; अतः विशेष खंडन नहीं लिखा है. स्वयं जानलेने योग्य हो

रज्जु सर्प, स्वप्न, शुक्ति रजत, नभनीलता, शंखपी-
 तता, मृगतृष्णा, इत्यादि वेदान्तमंत्रदाय प्रचलित दृष्टांत
 साध्य हैं; इसलिये साध्यरूप दाष्टांत,—इनसे सिद्ध करना
 योग्य नहीं है, और इन दृष्टांतोंद्वारा मान्य नहीं होसकता. अतः
 सर्वमान्य सिद्ध वा अनुभवगम्य हो. एभी प्रकारसे मिथ्यात्व-
 अनिर्वचनीयत्व—सिद्ध करदेना चाहिये. रज्जु सर्पादि अनि-
 र्वचनीय नहीं हैं—सर्व मत वा शास्त्रकारोंका उक्त विषे विवाद
 तथा भिन्न २ मत है, तथा युक्ति अनुभवमेभी अनिर्वचनीयत्व
 सिद्ध नहीं होता है, सो संक्षेपसे जनाते हैं:—जहां रज्जु [सर्प]
 वाले स्थानमें रज्जुविषे सर्प भासे और रज्जु समीपही श्याम
 सर्पभी हो; किंवा जहां शुक्तिमें रजत भासे और शुक्ति पास
 वेमाही रजतका टुकड़ाभी पड़ा हो; तहां, रज्जुमें सर्प और
 सर्पमें रज्जु, किंवा रज्जुमें सर्प और सर्पमें सर्प किंवा, सर्पमें
 रज्जु और रज्जुमें रज्जु भासे;—[एमेही शुक्तिमें रजत, और
 रजतमें शुक्ति, किंवा शुक्तिमें रजत और रजतमें रजत, किंवा
 रजतमें शुक्ति और शुक्तिमें शुक्ति भासे]—वहां भ्रमविषयक
 पदार्थ—सर्पादि और उनका ज्ञान, अज्ञान—अविद्या—का प-
 रिणाम तथा अनिर्वचनीय सिद्ध नहीं हांते; क्योंकि जिस
 क्षणमें रज्जुविषे सर्प और सर्पमें सर्प भासता है, वहां
 पूर्वोत्तर दो क्षण हैं.—प्रथम क्षणमें रज्जुके सामान्यांशको,
 अंतःकरणकी वृत्ति विषय करती है, पश्चात् वहां अविद्यामें
 क्षोभ होके संस्कारानुसार अविद्याके तमांशका सर्पाकार और
 सत्त्वांशका सर्प—ज्ञानाकार परिणाम होता है. [यह वेदान्त प-
 क्षको समत है], दूसरी क्षणमें इस उभय परिणामी अविद्या-
 का निरोधान होके समीपस्थ सर्पमें सर्प भासता है. अर्थात्
 अंतःकरणकी वृत्तिका सर्पाकार और सर्प-ज्ञानाकार परिणाम

होता है. पुनः जो रज्जु सर्पको देखें तो, पूर्ववत् होता है. इस प्रकार वारंवार देखनेसे अनिर्वचनीय ख्यातिकी रीतिसे विलक्षण वृत्ति उत्पन्न—नष्ट होती है; परंतु उसमें विलक्षणता ज्ञात नहीं होती, और न किसीके अनुभवमें आती है. केवल शब्दमात्र मारामारी करते हैं. जिस काल उनको देखकर अन्य समीप स्थलमें जाके दृष्टा पुरुष, अन्यसे कहता है के, वहां दो सर्प हैं, मैंने देखे हैं. इस वृत्तिके विषय, पूर्वदृष्ट उभय सर्पका ज्ञान और आकार है. तथापि इनमें विलक्षणता प्रतीत नहीं होती. अर्थात् भिन्न २ विलक्षण वृत्तिके विषय, उभय सर्प, यहां एक अंतःकरणकी वृत्तिके विषय होते हैं. तथाही दीपक लाके जब देखते हैं तो भी, वृत्तिका भेद नहीं जान पड़ता. किंतु ऐसा कहता है के रज्जुमें मुझको सर्प भासा, वोह अन्यथा—अयथार्थ—कल्पना थी. अब यदि दृष्ट कालमें वा कथनकालमें वा दीपक कालमें स्वप्न जागृतकी वृत्तिके भेद समान, किंवा समानकाली दो वृत्तिरूप प्रत्यभिज्ञा, अथवा मादक अपादक वृत्ति वा रोगी निरोगीवृत्तिके व्यवहार* भेद समान किंचितभी विलक्षणता प्रतीत होती, तब तो अविद्याका परिणाम और अविद्याकी वृत्ति होगी, ऐसा अनुभवगम्य सिद्ध होजाता, वा विश्वासरूपही मानलेंते; परंतु एसी वि-

* स्वप्नमें जाग्रतके शरीरसे अज्ञात वकना. हिस्टेरिया रोग-ब्रानर्से कालमें अंतःकरण वृत्तिका अपनेको, वा अपनेको चांडाल कहना—उसके निवृत्त हुये वेशा स्मरण वा व्यवहार न होना—उभय वृत्ति व्यवहारकी स्व परको विलक्षणता ज्ञात होना. निदान जब एक अंतःकरणकी वृत्तिके व्यवहारादिकी विलक्षणता है; तो स्वरूपसे तदन्न-भिन्न अविद्या और अंतःकरणकी वृत्तिकी विलक्षणता कैसे ज्ञात न हो ? अर्थात् जो वहां दो वृत्ति होती तो विलक्षणता प्रतीत होनी चााहिये.

लक्षणता प्रतीत न होनेसे विश्वास वा शब्द सिवाय अन्य पुरावा नहीं.

यद्यपि ज्व, रज्जुमें सर्प देखते हैं तबभी, रज्जुका सामान्यांश यथार्थ वृत्तिका विषय, ओर सर्प अयथार्थ वृत्तिका विषय है, ऐसा मानते हो. इसी प्रकार पूर्वोक्त रज्जु सर्प ओर सर्प सर्पमें दो विलक्षण वृत्तिका कथन संभव है; तथापि वहां, रज्जुके ज्ञान पश्चात् ओर उस कालमें विलक्षणता ज्ञात नहीं होती. ओर यहां तो, अतादात्म्य दृष्टांत है. प्रसंगमें रज्जुकी श्यामता, लंबाई—सामान्यांश, इदमत्वका विषय है; वैसे सर्पकी श्यामता, लंबाई—सामान्यांश है.—इदंत्व उभयमें सामान्य है. आवरणके निमित्त तिमिरादि तथा चक्षु अंतःकरणादि समान हैं एसी व्यवस्था हुये, एकविधे सर्पके संस्कार—आकार, अन्यमें वैसेके वैसे होनेमें, कोई हेतु नहीं; अर्थात् अविद्याका विलक्षण क्षोभ होनेमें कोई विशेष कारण नहीं सिद्ध होता. यदि रज्जुमें सर्प ओर सर्पमें रज्जु भान होता, तब तो समष्टिका एक कारण मान लेते; परंतु वहां ऐसा नहीं है. अतः एक वा नाना पुरुष देखें तोभी, वहां प्रत्येककी वृत्तिमें स्व स्व संस्कारद्वारा उभय पदार्थमें एक सर्प ओर एक रज्जु—(अर्थात्) अन्यथा प्रतीत होने चाहिये, यथार्थ नहीं. जो भ्रमसामग्री न होवे तो. यथार्थ प्रतीत होने चाहिये जेसाकि होताही है. इसी हेतुसे पूर्वोक्त भ्रमविषयक वृत्तिमें समानता होने योग्य है; परंतु नहीं है.

यद्यपि वृत्तिका प्रथम रज्जुआदि (अधिष्ठान) के सामान्यअंशआकार परिणाम, उत्तर क्षणमें तद्ज्ञानाकार परिणाम, ओर उसी वृत्तिका संस्कारानुसार (अध्या-

स) सर्पादि आकार तथा (उत्तर क्षणमें) सर्पादि ज्ञानाकार परिणाम, होना मानके, परिणामकी विलक्षणता ज्ञात होती है. तथापि उक्त सर्व परिणामोंका उपादान एक है, उसमें विलक्षणता नहीं है. अर्थात् भ्रम प्रसंगमें अविद्यावृत्ति, अधिष्ठानवृत्ति दो भिन्न २ नहीं हैं. जो कदाचित् वृत्तिकोही अविद्याविशेष कहोगे, तो अधिष्ठान इदमत्वाकार [यथार्थ वृत्ति] और सर्प, सर्पज्ञान (अयथार्थवृत्ति), उभय समान हुई; परंतु यह बात कहना, 'अग्नि शीतल' कथन समान है. अतः उभय वृत्ति समान (मिथ्या वा सत्य) ही माननी पड़ेंगी. विलक्षण नहीं. (तद्वत् दार्ष्टान्त्ये ब्रह्मवृत्ति, मायावृत्ति, समान होगी, अर्थात् ब्रह्म सत्य और माया सर्पवत् मिथ्या न कह सकोगे. किंतु उभय सत्य वा उभय मिथ्या मानने पड़ेंगे.) शंकाः—यद्यपि पूर्व विद्यमान अधिष्ठानके इदमाकार जो वृत्ति हुई, उससे उत्तर क्षणमें तिसके ज्ञानाकार वृत्ति होना संभव है; क्योंकि एकही-वृत्तिका ज्ञेय और तद्ज्ञानाकार समकाली परिणाम होना असंभव है. तेसेही सर्पाकार और तद्ज्ञानाकार एक कालमें वृत्तिका परिणाम नहीं होसकता. क्योंकि; ज्ञेयके विना, ज्ञेयाकार परिणाम होना असंभव है. तथापि तुम्हारी रीतिसे पूर्व कालमें ज्ञेय सर्प तो है नहीं, तो तदाकार कैसे परिणाम होगा? और जिस कालमें सर्पज्ञानाकार परिणाम हुई, उस कालमें जो वृत्तिका परिणाम सर्प मानें, सो तो वहां है नहीं; क्योंकि जिस वृत्तिका सर्पपरिणाम हुआ था वही वृत्ति, रूपको बदलके तिसके ज्ञानाकारपरिणाम है, अतः भ्रमस्थल विषे अंतःकरणवृत्तिसे भिन्न, अविद्याको न मानना ठीक ज़ही-व्यवस्था नहीं होती. एतद्दृष्टे अ-

विद्याका स्वीकार है. उसमेंभी दो प्रकार हैं.—जिस कालमें सर्प उत्पन्न हुआ उसी कालमें, अर्थाध्यास मानने वालोंकी रीतिसे तो, उस अविद्याजन्य सर्पाकार और अंतःकरण वृत्तिका संपेज्ञान परिणाम समकाल होता है. और अर्थाध्यास ज्ञानाध्यास मानने वालोंकी रीतिसे एकही अविद्याके दो अंशके सर्प और संपेज्ञानाकार समकाल परिणाम होता है. इन उभय रीतिसे सर्प-अविद्याका परिणाम, अंतःकरणकी वृत्तिसे भिन्न है. इसी वास्ते अनिर्वचनीयत्वकी सिद्धि है. अन्यथा प्राक्सिद्ध सर्पकी उत्पत्ति प्रतीति और बाध नहीं सिद्ध होता. जब यूँ है तो विलक्षणता, अर्थापत्तिसे मान सकते हैं. समाधानः—उक्त शंकाका यह उत्तर है किः—जहाँ वृत्तिको भिन्न विषयकी प्रतीति हो वहाँ, रज्जुआदिके साथ वृत्तिका संबंध, तदाकारता, तिसकी प्रतीति (अपरोक्षता^१) तद्ज्ञान(प्रतीति आकार परिणाम, यह तमाम कार्य, क्रमतः होकर, यह रज्जुआदि हैं, एसा व्यवहार होता है. भ्रम स्थलमें अधिष्ठानके सामान्यांश साथ वृत्तिका संबंध, तिसके सामान्यांशके आकार वृत्तिका होना, सामान्यांशकी प्रतीति (अपरोक्षता^१)—तद्ज्ञानाकार परिणाम (इस कालमें वृत्तिका तदाकार-ज्ञेयाकार-परिणाम नहीं), यह तमाम कार्य. वृत्तिकी अद्भुत योग्यतासे अत्यंत (अकथ) समीप कालमें होकर “यह कुछ है” एसा अप-

१ अपरोक्षत्व, प्रतीतिके निणयका यहाँ प्रसंग नहीं है, अतः विस्तार नहीं करते. तद्वत् वृत्ति बाहिर, जाती है वा नहीं, इसका विस्तार नहीं लिखते. वास्तवमें वृत्ति बाहिर नहीं जाती. यह प्रत्यक्ष परीक्षामे सिद्ध है. (तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें खंडन भंडन सहित परीक्षा प्रकार है, जिसको इच्छा हो सो वोह ग्रंथ वांचे.)

रोक्ष वा परोक्ष व्यवहार होता है. (ओर कभी नहींभी होता; किंतु,) तिस पीछे विशेष ज्ञानकी सामग्रीके अभावसे [“जैसेके कभी शरीरांतर मकान सर्पादिका आकार, वृत्ति रखती है, किंवा वे प्रकृतिमें जललकीर समान वृत्ति करके अंकित होते हैं^१ ओर मकानादि हुयेविना उनकी प्रतीति होती है—अर्थात् तदाकारवान वृत्तिही विषय होनी है, ऐसे एक बार या बारवार परिणाम हों, वैसेही”] सर्पसंस्कारवाली वृत्तिका. सर्पाकार परिणाम, उसकी प्रतीति (सर्पको अपरोक्षता) ओर पीछे उमी वृत्तिका सर्पवत् ज्ञानाकार परिणाम—यह कार्य क्रमशः होके ‘सर्प है’ वा ‘यह सर्प है’ एसा व्यवहार होता है. जैसे शरीर अंतर वृत्तिमें प्रथम सर्पादि आकार परिणाम ओर उसकी प्रतीति ओर सर्पज्ञान परिणाम—वृत्ति होती है; ओर पीछे मेंने सर्पाकार किया—इत्यादि व्यवहार होता है [यहां, घटादि विषयमकार समान अर्थात् विषय, विषयवृत्तिसंबंध, विषयाकारता, इन सर्वका अपरोक्षत्व ओर विषयज्ञानप्रकार जैसे, होता है वैसे प्रकार नहीं है]. तद्वत् भ्रमस्थलमेंभी समझ लेना. अब,^१ जो वृत्तिका रज्जुदेशमें गमन मानो, तब तो, जैसे आकाशादि बाह्य स्थलमें वृत्ति आकार धरके (कोतराके) ज्ञेय, क्रमशः ज्ञानका विषय होता है; वैसे, मान लेना. ओर जो विषय पास नहीं जाती किंतु, शरीर इंद्रियस्थ रहना मानो तो, पूर्वोक्त आंतरीय दृष्टांतवत् घटा लेना.^२ “भ्रमस्थल [स्वप्नादि] में संस्काराभ्यासबलसे अज्ञाताकार कार्य होते हैं ओर उक्त [मनरचित] दृष्टांतोंमें ज्ञाते परिणाम होते हैं. भ्रमस्थलमें विषय, नहीं ओर वृत्ति-

१ यहाँ वेदांत विलक्षण दो पक्ष हैं दोनोंका फल एकही है.

ही विषयरूप विषय होती है. अन्य स्थलमें विषय वा विषयकी किरणों-आकारमहिन विषय. वृत्तिके विषय होते हैं;” [वृत्तिका अपरोक्षत्व सूक्ष्मदर्शीविना प्रतीत नहीं होता] इतनी विलक्षणता है. और पूर्ववत् असमकाली परिणाम होना संभव है. तथाही जहाँ वृत्ति मात्र [माक्षीका], विषय ही वहाँभी करण [वृत्ति, वृत्तिके आकार हुये विना] प्रतीतिका विषय होती है. यह आपकाभी सिद्धांत है; और उसका व्यवहारभी स्वगम्य मानते हो. तत्र भ्रमसंसर्गाध्यासमें एसा क्यों न मान लिया जावे : इत्यादि अनेकी रीतिसे प्रकृति, वृत्तिसे भिन्न, सर्पका उपादान मानना असमीचीन है. आपकी रीति. उपादानकी विलक्षणता दरसाये और भिन्न परीक्षा कराये विना, शब्दोंके दबाव मात्रसे नहीं मान सकने और उसकी असमीचीनता उपर कहआये हैं. इस रीतिसे रज्जु आदिमें सर्पादि और उनका ज्ञान. अंतःकरणकी वृत्तिसे भिन्न नहीं. अतः वृत्तिवत् सत्य है; वृत्तिसे विलक्षण नहीं; और आपका उक्त नियम [“ भ्रमस्थलमें परस्पर भिन्न ज्ञेय ज्ञान परिणाम वाले समकाली हुये विना भ्रम नहीं होसक्ता”] सर्वस्थलमें नहीं सगना.

और जो आपकी रीति मानलें तो, दोष आतेहैं; क्योंकि जहाँ विषयका ज्ञान होता है वहाँ, विषय. विषय साथ संबंध और वृत्तिकी तदाकारता हो, तत्र प्रतीत हो. आपकी रीतिसे तो अविद्याके तम भागने सर्परूप रखा और

१ यह समाधान अद्वैतमतके ज्ञान योग प्रसंगानुसार किया गया है. इसका विस्तार तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें है.

* ख्याति मानने वालोंमें वा बेसे ग्रंथोंमें शब्द भंडोल विशेष होता है. अनुभव वा सार ‘शून्य’.

सर्व भागने तिस सर्पका ज्ञानभाग परिणाम किया है; इस प्रकार विषय-सर्प और तदज्ञान परिणाम समकाली [एक कालों] हैं. इससे क्या आयाकि सर्प विषयकारक अविद्याकी सत्त्व वृत्ति, सर्पाकार नहीं हुई. और असंबंध-विषय किये विना, सर्प ज्ञानाकार होगइ. अब यह विचारनेका है कि, जो विषयके संबंध और वृत्तिके तदाकारता विनाभी ज्ञान हो-तो सर्प के बदले माला वा जलधाराका ज्ञान क्यों न हो ? अर्थात् संस्कारवत् अविद्याका परिणाम हो; परंतु असंबंध माननेसे अविद्याके सत्त्वांशका अन्य ज्ञानाकार क्यों न परिणाम हो ? सर्पविना, सर्पज्ञानाकार क्यों न परिणाम हो ? आपकी रीतिसंभी, ज्ञेयवत् ज्ञान तो जबही होगा कि ज्ञेय, प्रतीतिका विषय होजावे; और विषयप्रतीति, विषय साथ वृत्ति और साक्षीके संबंध तथा वृत्तिके तदाकार हुंविना, नहीं होती. अतः समकाल ज्ञेय और ज्ञानोत्पत्तिके अभाव [असंभव होने]से आपकी रीति ठीक नहीं है जो यह कहांगे कि, ' अविद्याका एसाही स्वभाव है कि, कहंहुये प्रकार समान रचना करे ' तो, दाष्टांतमें गडबड होगी.—मायामेंसे जगत्कर्ता जो ईश्वर—उस ईश्वरको उडादेना पडेगा.—सांख्यमत स्वीकारना पडेगा.—वा जडवाद लेना होगा.—अव्यवस्थावाला स्वभाववाद ग्रहण होगा.—यथार्थ, अयथार्थका यथावत् भेद, सिद्ध न होगा.—स्वपक्ष सागना होगा. इत्यादि.—जो एसा कहोगे कि " अविद्या जिस क्षणमें सर्पाकार हुई, उसीक्षण [वा उससे उत्तर क्षण]में ' उस सर्पको विषय करेगी एसी ' वृत्तिरूप हुई; उसके पीछे उत्तर क्षणविषे. इस वृत्तिने सर्पको [घटादि प्रकारवत्] विषय किया है; इस लिये उक्त दोष नहीं आता. " तहां,

ज्ञानरूप अंतःकरणकी ओर अविद्याकी वृत्तिमें कुछ अंतर— विलक्षणता—भेद नहीं मालूम होता, यह उपर कहा है—अर्थात् उक्त तमाम दोष प्राप्त होंगे. गौरव दोष होगा. पूर्व पक्षी वाले मतको अवसर मिलेगा (व्यर्थ विस्तार करना ठीक नहीं, इस लिये नहीं लिखा). *इत्यादि कारणसे उक्त मंतव्य संयुक्त नहीं.

तथाहि जब कहीं भ्रमस्थल विषे--रज्जुमें सर्प भान हो ओर अन्य स्थलमें कहें के 'वहां सर्प है,' यह कथन यथार्थ वृत्तिका विषय है. परंतु सर्पभान कालमें तो, अंतःकरणकी वृत्ति [यथार्थ वृत्ति] नहीं है; किंतु अविद्याकी वृत्तिने विषय किया है; ओर साक्षीभास्य हुई है तब अंतःकरणकी वृत्ति उसकी चर्चा कैसे करेगी ? यदि कहो के "अविद्याका साक्षी में लय होता है ओर साक्षीमें अंतःकरणकी वृत्ति है,

* प्रचलित शंका समाधानमें अपरोक्षत्व [विषयकी प्रतीतिना] वृत्तिका विषयके साथ संबंध, तदाकार परिणाम, वृत्तिका पहिले विषयके आकार, उत्तर क्षणमें ज्ञानाकार परिणाम होना, इन सर्वका ज्ञान [ओर अपरोक्षत्व], वृत्ति शरीरसे बाहिर जाती है वा नहीं; ओर बाहिर नहीं जाती तो, रूपादि विषयकी कैसे प्रतीति होती है; भ्रम-ज्ञान ओर उसके विषय सर्पादिकी उत्पत्ति [प्राक्सिद्ध ओर] नाशकी अप्रतीति—प्रतीति, तथा उनका आश्रय, वृत्तिउपहित चेतन साक्षी अविष्टान आधार है वा क्या ?—इत्यादि प्राप्त विषयोंका निर्णय, इस लिये नहीं दिखायाकि, आगे यह वांचलोगे कि, यदि वेदांतकी रीति समान भ्रम प्रसंग मानलेंगे तोभी, दृष्टांत मानने मात्रसे दार्ष्टांतकी सिद्धि नहीं होती. अतः ग्रंथका व्यर्थ विस्तार करना सफल नहीं. जिस किसीको उक्त विषय देखनेकी इच्छा हो सो, तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथगत अदृष्टमत प्रसंग ओर भ्रमनिर्णयादि विषय देखलेंगे.

अतः [स्वप्न जाग्रत वा सुषुप्ति जाग्रतवत्] उसके संस्कार अंतःकरणमें अंकित होके उद्भव होते हैं;” तो [जबके कार्यरूप अंतःकरणमें एसा होता हो तो], अंतःकरण वृत्तिवाले ज्ञानजन्य संस्कारभी उसके कारण अविद्यामें (भी) होने चाहियें. अर्थात् जहां सर्पमें सर्प देखके उ-तर क्षण विषे, रज्जुमें सर्प देखा वहां, “ पूर्वोक्त सर्प देखा ” इसको अविद्याकी वृत्तिका विषय कहना पड़ेगा. जैसेके, प्रथम क्षणमें रज्जुमें सर्प, दूसरी क्षणमें सर्पमें सर्प, तीसरी क्षणमें उसी रज्जुमें सर्प देखके उपराम हुये. तब पूर्व सर्पमें सर्पभास कथन वा मनमें गृहण, अविद्याकी वृत्तिसे हुवा हे, ऐसा [क्युं न माना जाय ? अर्थात् माना], सिद्ध होजायगा; क्योके अविद्याउपहित साक्षीके सन्मुख उस काल कार्य होनेसे अंतःकरणउपहित साक्षीका विषय मानना पड़ेगा. ओर इससे विपरीतता आवेगी. अर्थात् भ्रम वृत्तिभी, उसी प्रकार यथार्थका स्मरण वा कथन करके उपदेश करने योग्य हे, जेमेके यथार्थ वृत्ति, भ्रमका स्मरण कथन ओर उपदेश करती हे. जैसे, भ्रमका विषय, भ्रम निवृत्ति पश्चात् कथन हे. वैसे वहांभी अंतःकरणकी वृत्ति, निवृत्ति-तिरोधान-पश्चात् अविद्याकी वृत्ति उद्भव हुये कथन हे. एसा होनेसे यथार्थ अयथार्थ, अयथार्थ यथार्थ मानसकेंगे. परंतु एसा मानना अयुक्त हे.

वैसेही जहां ब्रह्ममें, जगत् सत्य वा अन्य प्रकारसे भासमान होवे, किंवा जगत् सत्य. ब्रह्म नहीं वा ब्रह्म मिथ्या, एसा प्रतीत हांवे. वहां उक्त दृष्टांतसे कोइ निर्णय नहीं होता; अर्थात् जो त्रिपुटि मात्र, अध्यास मानोगे तब तो, ब्रह्म प्रतीति वा मतव्यभी अध्यास-मिथ्या वा नहीं, मानना पड़ेगा, अनिश्चितरूपसे बौधमत स्वीकार होगा. ओर जो पूर्वोक्त

अर्थाध्यास मात्र मानोगे तो, दार्ष्टान्तमें निरभिमानी, ज्ञातृत्व-धर्म रहित ब्रह्म तथा सर्पवत् अध्यास मिथ्या मायासे भिन्न 'माया मिथ्या—अनिर्वचनीय हे' ऐसे अभिमानवाला (सर्प ज्ञाता—अंतःकरण वृत्तिवत्), तीसरा मान्ना पडेगा. जोकि आपको अनुकूल नहीं. अतः जैसे भ्रम प्रसंगमें दीपकादिसे विलक्षणता सहित प्रतितिका विषय हुवा. वैसेही पदार्थ निर्णय और योगादि तथा अन्य परीक्षारूप दीपकसे यथार्थ निर्णय करने योग्य हो. वर्तमानवत् पर, शब्द कथन मात्र वा विश्वास मात्रसे मान्ने योग्य यह विषय नहीं.

इत्यादि रीतिसे उक्त दृष्टान्तों विषे अनेक प्रकास्की त-करार और शंका समाधान पक्षकारोंने कियेहैं. तोभी, अंतमें साध्य रहे हैं; इतनाही नहीं किंतु, अनिर्वचनीय ख्याति माननेवालोंमेंभी उसके निर्णयमें मतभेद हैं; [देखो ख्याति-वाद और वृत्तिप्रभाकर ग्रंथ].

कदाचित् आपकी हठसे रज्जु सर्पादिके दृष्टान्तमें सर्प और सर्प ज्ञान, अज्ञानका परिणाम और अनिर्वचनीय मानभी लेवें तोभी [दृष्टान्तसे]. "दार्ष्टान्त वेसाही हे, जेसाकि हमने दृष्टान्त कहा वा प्रतिज्ञा की", एसा नियम नहीं कहा जा-सकता. जैसे कोई कहैके श्वान (कुत्ता), महात्मा वा महात्मा जैसा होता हे; क्योंकि जैसे महात्मा, अज्ञान निद्रामें सोये हुये मनुष्योंको जगाते हैं,—जिज्ञासुओंके विवेक वैराग्यरूपी धन-को काम क्रोध लोभादि चोर न लेजावें, इस लिये भुसते रहते हैं, संतोषी, हितेच्छु, स्वस्वामी [परमेश्वर] शिवाय अन्यके द्वारपर याचना न करने वा भीख नहीं मागनेवाले, अज्ञान रात्रिमें न सोनेवाले होतेहैं. वैसेही, श्वान रातको सोये हुये मनुष्यको जगाता हे,—चोर मनुष्यका धन चोरी करके

न लेजावें, इसलिये चोरोंको देखकर भुसता है, संतोषी है—जितना मिले उसीमें संतुष्ट रहता है, हितेच्छु है, स्व स्वामीके गृह सिवाय अन्यके द्वारपर नहीं जाता, रात्रिको नहीं सोता है; अतः महात्मा जैसा है वा महात्मा है. भोवाचक ! अब जो उलटा दृष्टांत (महात्मा, श्वान जैसा है) लेवें तोभी, बनता है. परंतु विचारना चाहिये कि इस उभय दृष्टांत दार्ष्टांतसे श्वान, महात्मा वा महात्मा जैसा, वा महात्मा, श्वान वा श्वान जैसा है वा होगया ? नहीं. किंवा, संत, दुष्ट, वा दुष्ट संत जैसा है वा संत दुष्ट और दुष्ट संत है, एसा कहसकते हैं; क्योंकि संत, मिलने समय आनंददा और बिछडने कालमें दुःखदा होता है. तद्वत् दुष्ट, मिलने काल दुःखदा और अपने वियोग कालमें सुखदा होजाता है. अतः दोनों सम हैं. यहां विचारो ! क्या संत, दुष्ट वा दुष्ट समान होगया ? वा दुष्ट, संत वा संत समान होगया ? नहीं.

निदान दृष्टांतवत् दार्ष्टांत हो, एसा नियम नहीं है. किंतु, अपनी प्रतिज्ञा अनुसार दार्ष्टांतको सिद्ध किये विना, प्रतिज्ञाका स्वीकार नहीं होसक्ता.—केवल दृष्टांतके धर्म मात्रसे काम नहीं चलता, वा नहीं माना जाता, एसा सिद्ध होता है. अर्थात् दृष्टांत मात्रसे दार्ष्टांतमें, दृष्टांतवत् सर्वथा घटना हो, एसा नियम नहीं है, किंतु जो प्रतिज्ञा है उसे सिद्ध करना चाहिये. एतद्दृष्टि रज्जुमें सर्प मिथ्या हो वा न हो परंतु, तद्वत् वा अन्यथा, माया मिथ्या (आनिर्वचनीय) है वा नहीं, यह बात, सिद्ध वा अनुभवगम्य कराना चाहिये. रज्जुका सर्प वा मृगतृष्णा वा स्वप्न इत्यादि मिथ्या मानेभी, तिस स्वतंत्र अनुभव समान माया—अज्ञान—मिथ्या है, एसा नहीं मानसकते. अतः रज्जु सर्पादिके दृष्टांतसे मूलमें प्रयोजन नहीं.

तथाहि रज्जु सर्पादि किंवा जो जो दृष्टांत दोगे सो सर्व, मायाके कार्य हैं; अतः स्वकारणकी सिद्धिमें उपयोगी वा दृष्टांतरूप नहीं होसकते. जैसेकि स्वप्नगत (श्रुतसंस्कार बलजन्य) सींग पूँछवाले मनुष्य वा काशीसे द्वारका पूर्वमें वा काशी समान भुजनगर देखके जाग्रत सृष्टिमें वे वैसेही हैं एसा, नहीं मानसकते, किंवा जैसे स्वप्नदृष्ट पदार्थोंके दृष्टांतों से, स्वप्नके पदार्थमें मिथ्यात्व सिद्ध नहीं होसकता. किंवा स्वप्नगत पदार्थोंके दृष्टांतसे उसके कारण [संस्कारादि] जाग्रतके पदार्थ मिथ्या नहीं मानसकते. इसी प्रकार अज्ञान वा माया कृत, जो जो [जाग्रतादि ब्रह्मांडके] पदार्थ हैं उनके दृष्टांतसे, मायामें अनिर्वचनीयत्व [मिथ्यात्व] प्रतिपादन नहीं होसकता. किंतु तद्भिन्न दृष्टांत कहा चाहिये, सो तो आपके सिद्धांतमें नहीं मिलता. अतः अनिर्वचनीयत्व सिद्धिका अभाव हे. इसी वास्ते रज्जु सर्पादिके निर्णयके झगडेमें नहीं पडते वा नहीं लिखे.

जो कहोकि “कार्यसे कारणकी परीक्षा होजाती हे; अतः मायाके कार्य रज्जु सर्पादिके दृष्टांतसे मायाका मिथ्यात्व सिद्ध होजाता हे.” तो, उसके अन्य अंशभी मानने चाहिये. क्योंके उपादानसे भिन्न, उपादेयमें गुण स्वभाव नहीं आते. जैसेके प्रपंचके द्रव्य गुण नाना प्रकारके हैं, (परस्पर विरोधी—तम प्रकाश, शीताग्नि, सावयव, परिच्छिन्न, परमाणु स्वरूपसे अनाशवान, भाव अभाव इत्यादि.) वैसे, उनका उपादान [निरवयव, एक, अपरिच्छिन्न, नाशवान, विरोधी धर्मवान नहीं किंतु] सावयव परिच्छिन्न, नाना [विरोधी अविरोधीसे] समूहात्मक व्यवहार मात्र एक संज्ञाकर कहने योग्य—परंतु एक स्वरूप नहीं, अतिनाशी,

परस्पर विरोधी धर्म—स्वभाववान नहीं, इसादि प्रकारवा-
ला होना चाहिये. जब यं हे तो, माया-अज्ञानमें सावय-
वता और समूहात्मकता तथा अनादि अनंतपना आज्ञायगा.
और केवल ब्रह्मसे इतर प्रकारकी विलक्षण* हे, इतनाही
सिद्ध होगा. शेष सांख्य वा न्याय वा आर्यसमाजके सि-
द्धांतानुसार मानना पडेगा; क्योंकि जब मायाके अवयवोंका
संयोग वियोग-कर्ता, तद्भिन्न अन्य [ईश्वर] मानना पडेगा. वे-
से उसका भोक्ता जीवभी- कदाचित् स्व सिद्धांतमें इन स-
र्वको मिथ्या संज्ञा रखोतो, भलेही रखे; परंतु ज्ञान
निवर्त्तनीय वा अनादिसांत सिद्ध न होगा, जोकि आपको
अनुकूल नहीं हे.

सत्ता—दर्शन—१९.

ब्रह्मकी परमार्थ सत्ता और तदेतरकी प्रातिभासिक
सत्ता वा अपरमार्थरूप सत्ता [इस प्रातिभासिक अंतर जा-
गृतादि प्रपंचकी व्यवहारिक और रज्जु सर्प स्वप्नादिकोंकी
प्रातिभासिक सत्ता] हे; यह वेदांतका मंतव्य हे. इस विषे यह
प्रश्न उठता हे के सत्ता, स्वरूपसे कोई भिन्न पदार्थ हे अथ-

* जो ब्रह्मको सत् मानाजाय तो, सत् [भाव] विलक्षण
अज्ञान—माया, एसा कहना पडेगा; क्योंकि सत् विलक्षण असत् (शू-
न्य—अभावरूप) कोई वस्तुतः वस्तु हो तो, उसको असत् कहना
नहीं बनता. और जब असत् कोई वस्तु नहीं तो, 'सत् विलक्षण
असत्' एसा बोध नहीं होसकता. अतः सत् विलक्षण माया हे. ओ-
र जो मायाको सत् कहेंतो, ब्रह्म तदेतर विलक्षण मान्ना पडेगा. इ-
तनाही अंतर हे; परंतु इससे ज्ञान बाध्य सिद्ध नहीं होसकता—और
न माया, और न उसका कार्य ज्ञान बाध्य हैं, एसा मान्ना होगा.

वा जिसकी सत्ता, उसीके स्वरूपका नाम मात्र है? जो आपक्ष स्वीकारोगे तो, द्वैतापत्ति होगी; क्योंकि सत्तावान् ब्रह्मकी सत्ता, परमार्थरूप होनेसे अनादि अनंत ब्रह्मवत् सत् माननी पड़ेगी. और जो उत्तर पक्ष मानोगे तो, स्वप्न जाग्रत समान, माया ब्रह्मकी सत्ताका भेद सिद्ध नहीं करसकोगे; किंतु “ परिभाषा कथन मात्र-विकल्प हे, वास्तविकरीति स्वरूप दृष्टिसे उभय सम हैं, सत्तापना कुछ नहीं, ” एसा सिद्ध होगा. जब यूं हे तो, आपके सिद्धांतका उच्छेद, तथा ब्रह्मवत् माया और तत् कार्य जगत् बंध मोक्ष सत्य होनेसे ज्ञान बाध्य नहीं ठेरेगे. जो अस्ति मात्र, सत्ताका स्वरूप कहोगे, तो ब्रह्म माया-उभय भावरूप हैं; अतः उभय समान हुये. जो भातिरूपका नाम, सत्ता कहोगे तोभी, पूर्ववत् समानता होगी. जो परस्परके स्वर्ण धर्मकी विलक्षणताका नाम सत्ता कहोगे तो, जाग्रत स्वप्न समान मानके ब्रह्म मायाकोभी समान मानना पड़ेगा. क्योंकि स्वरूपत्व, उभयमें समान हे. केवल इतना अंतर हे के वोह [ब्रह्म] चेतन. और माया जड हे. जो परस्परके संबंध वा भेदको सत्ता मानोगे तोभी, समसत्ताका परिहार और विषमकी सिद्धि नहीं होगी; क्योंकि परस्परमें भेद और संबंध हे. अतः ब्रह्मको लेके सत्ताके निश्चयसे द्वैतापत्ति होगी. और उसीसे मायाका अनादि अनंतत्व मानना पड़ेगा. निदान उभयके स्वरूपसे भिन्न सत्तानामा कोई भिन्न पदार्थ बलात्कारसे कहना पड़ेगा. तब यह शंका होगी के सो सत्ता सत्य वा मिथ्या? जो कहोगेके सत्य, तो ब्रह्म समान सत्य होनेसे द्वैतापत्ति होगी. जो कहोगेके मिथ्या. तो ब्रह्मभी मायावत् मिथ्या ठेरेगा. निदान सत्ताकी आपत्तिसे अद्वैत भावनाका अभाव हे. समसत्ता साधक बाधक मानेसे

ब्रह्म मायाका, अधिष्ठान अध्यस्तभाव न होसकेगा. विषम सत्ता साधक बाधक माननेसेभी यही दोष आवेगा. निदान ब्रह्म मायाकी समान सत्ता वा विषम सत्ता मानो; परंतु अधिष्ठान अध्यस्तभाव नहीं बनता. किंतु आप आप स्वयंभु, स्वतंत्र माननें पढ़ेंगे. उससे द्वैत सिद्ध और स्वपक्ष त्याग होगा.

विवर्त-दर्शन-२०.

वेदांतपक्ष विषे माया-(अज्ञान और उसके कार्य) को ब्रह्मका विवर्त माना है; सोभी असंगत है; क्योंकि, अधिष्ठानसे विषम सत्तावाला अन्यथा स्वरूप [परिणाम] विवर्त कहाता है; इससे यह सिद्ध होताहै कि, ब्रह्म स्वरूपसे भिन्न सत्तावाला, कोई पदार्थ है. जैसेकि जहां, रज्जुमें सप भासता है वहां, रज्जु स्वरूपसे भिन्न, सर्प स्वरूप अनिर्वचनीय^१ उत्पन्न होता है. तहां, रज्जुका सर्प विवर्त कहिये हे-रज्जुसे भिन्न विषम सत्तावाला अन्यथा स्वरूप [परिणाम] है-(अर्थात् सर्प, स्वरूपसे कुछ है.); अब यहां, यह विवेक करना योग्य है कि, दृश्य सर्पगत इदंता-श्यामता-लंबाई रज्जुकी विषय होती है वा सर्पकी ? जो प्रथम पक्ष मानो तो सर्पके नामरूप^२-आकार मात्र रज्जुके विवर्त ठेरेंगे. और शेष तमाम-रज्जुके अंश प्रदर्शित-विषय होतेहैं. निदान उभय प्रतित्तीयमान् होते हैं.-अध्यस्त सर्प एक अंश [विशेषांश] का विवर्त है, एकका [सामान्यका] नहीं. जब यूं हे तो, नाम रूपवाली (-सर्प) कुछ वस्तु है वा नहीं ? जो वोह स्वरूपसे कुछ वस्तु है, तबतो-रज्जुकी व्याप्य होगी. व्यापक नहीं;

१ वेदांतकी रीतिसे कहा है.

२ नाम-शब्दभी, एक प्रकारका रूप-आकार-स्वरूप है. प्रचलित रूढीसे तद्विनरूप अर्थात् नामरूप करके व्यवहार है.

- क्योंकि अध्यस्त हे, विवर्त नहीं; कारणकि रज्जु व्यापक हे-व्यापक वस्तु किसि करके आवृत्त-आच्छादित नहीं हो सकती. प्रत्युत व्याप्यको चारों ओरसे आच्छादित करने योग्य होती हे. यथा लोकमान्य आकाश हे. यद्यपि, रज्जु दृष्टांत विषे तो-सर्पाकारको, रज्जुकुं उपर उपर भाग विषे रज्जुका आवृत्त-अध्यस्त मानसकतेहें; तथापि ब्रह्मरूप अधिष्ठानमें यह बात घटित नहीं होसकती; क्योंकि " ब्रह्म, मायाके चारों ओर, ओर बाह्यांतर व्यापक हे, माया अवर हे-पर नहीं. " एसा आप मानते हो; इसलिये ब्रह्मसे 'माया आवृत्त हे' एसा कहना मान्ना चाहिये. ओर पूर्वोक्त माने हुये दृष्टांत समान उभय [माया, ब्रह्म] की प्रतीति होनी चाहिये. तहां, मायाका अंश (प्रपंच) तो प्रतीत होता हे-अनावृत्त हे; परंतु ब्रह्मका कोई अंशभी प्रतीत नहीं होता. मायासे " आवृत्त होनेसे प्रतीतिका विषय नहीं, " एसा मानें, तो व्यापक न होगा-परिच्छिन्न ठेरेगा. ओर जो (अहं अहं-इत्यादि सामान्य रूपसे) प्रतीत होना मानोगे, तो पूर्वोक्त प्रसंगवाले दोष (किसको प्रतीत होता हे ? मन-वृत्ति-बुद्धि वा माया वा विशिष्टका विषय नहीं, इसादि दोष) प्राप्त होंगे, अब जो दृष्ट विरुद्ध, माया-अविद्याको सर्वथा विवर्त मानलेवे तो, घोर तममेंभी, रज्जु विषे सर्पकी प्रतीति होनी चाहिये. तथा आपके अध्यासकाही उच्छेद हो-जायगा. क्योंके अधिष्ठान [रज्जु ब्रह्म] के सामान्य (इदं) ज्ञान विना, अध्यास नहीं होसकता. इसरीतिसे वेदांतका विवर्तवाद असुक्त हे.

जो कहोके " अहमत्व अस्ति-भाति-प्रिय-यह ब्रह्मके अंश हैं, तद्रत अहमत्व वा अस्तित्व ब्रह्मका सामान्यांश

गोचर है. विशेष नहीं. अतः अध्यात्म, विवर्त बने हे " सो-
भी, समीचीन नहीं.-तहां, अहमत्त्वाका संक्षेपसे पूर्व प्रसंगों
में कथन होचुका है. शेष-पृथ्व्यादि नामरूप ओर अस्ति—
भाति प्रियका विवेक करें-तां, मौचर नामरूप व्यभिचारी
होते हुये स्व कारण परमाणु वा मायामय होकर अप्रतीत
रूप होंगे.-वहां कारण (माया वा अज्ञान) परमाण्वादि का
नाम तो जीव कल्पित हो; तथापि जो उसका मूलाकार*
है-बोह कहां नष्ट होगा? अर्थात् अस्ति भाति प्रियांशके सा-
थ रहेगा. यद्यपि उस मूल कारणके आकारमेंभी अस्ति
भाति प्रियता सिद्ध है; तथापि सो आकार उसका व्याप्य
हो, व्यापक नहीं.-यदि आकारमें अस्ति भाति प्रियता प्र-
तीत नहीं होती; तब तो उसे अस्ति भाति प्रियरूप ब्रह्मका
विवर्त कहना योग्यथा. परंतु, आकारकी प्रतीति, अस्ति-
त्वादि रहित प्रतीत नहीं होती; अतः व्याप्य हो, आवर्तक
नहीं मानसकते. यद्यपि अस्ति भाति आदि स्वरूपमेंभी अ-
स्तित्वादि वा आकारकी अनवस्था होनेसे यह सिद्धांत
असंगत है, इसलिये उसको मानके उक्त व्याख्यान व्यर्थ
है; तथापि यहां वेदांतियोंकी रीतिको मानके कथन है, अ-
तः व्यर्थ नहीं. निदान यदि माया कुछभी (सदा सद्वि-
क्षण) वस्तु है तो, उसको व्याप्य मानीजासकती है, वि-
वर्त नहीं. दृश्य मात्रमें नामरूप आकारसे भिन्न, जो स्वरूप
है सो, अपकी उक्त रीतिसे [जैसे सर्पके नामाकारसे इतर
इदंतादि सर्प, रज्जुही है वेसे] ब्रह्म है. जैसेके पृथ्वीके प-
रमाणुका नाम ओर आकार तो मायांश है, शेष जो अच्छेद्य
स्वरूप सो, ब्रह्मस्वरूप है; उस अच्छेद्य स्वरूपकी जो भाति—

* आकृति—स्वरूप—रूप.

प्रतीति उस नामरूपकी भाँति जैसी है; इन उभयमें भाँति भाव तो समान है; परंतु भाँतिनामा व्यापकांश, नामरूप और जिसकाके नामरूप है, उस स्वरूप (मेटर) में व्यापक है. एसेही मायाके स्वरूप और नामरूपमें अस्ति भाँति समान व्यापक हैं. जब यूँ है तो, माया-अज्ञान स्वरूपनामा विवर्त्त नहीं होगा; किंतु परिच्छिन्न होनेसे व्याप्य होगा. जो यह कहोके "अस्ति भाँति प्रियसे भिन्न, जितना नामरूप है उसके सिवाय, स्वरूप वस्तुही नहीं; केवल नामरूप मात्र है." वहाँ, यह शंका होती है कि जब माया वा अभाव वा अन्य, भावरूप पदार्थ है, तबही, अस्तित्वादिसे उसका कथन होता है. (अन्यथा नहीं) - वैसेही ब्रह्मस्वरूप कुछ वस्तु है, तबही, उसको है-[अस्ति], प्रतीत होता है-[भाँति], इष्ट, सुखद [प्रिय] है, एसा कहते हैं यहाँ जिसके प्रति अस्तिआदिका प्रयोग है, सो स्वरूप है, जो कहोगेके 'अस्ति आदिही स्वरूप है, तद्भिन्न, स्वरूप कोई वस्तु नहीं है' तो, आपको एसेही माया-अज्ञान-वास्ते समझ लेना चाहिये, अर्थात् जिसका नामरूप कहते हो सो, वा जिसमें अस्ति आदि व्यापक कहते हो सो, स्वरूप है, अतः नामरूप मात्रही नहीं, किंतु माया, स्वरूपसे वस्तु है. और जो यह कहोके "ब्रह्मका अस्तिआदिही स्वरूप है, तद्भिन्न स्वरूप, अन्य कोई वस्तु नहीं. वैसे नामरूप मात्र मायाका स्वरूप है, तद्भिन्न अन्य वस्तु नहीं; अतः हमारा पक्ष यथार्थ है" सोभी नहीं बनता:-विचारना चाहियेके अस्तित्व कोई वस्तु नहीं, किंतु किसी स्वरूपके होनेसे अस्तित्व कल्पा जाता है. सो, किसी वा किसीके रूपमेंभी कल्पा जाता है. वैसे किसी स्वरूपकी प्रतीति हो तब, भाँतिक

प्रयोग होता है; प्रतीति मात्र कोई स्वरूप नहीं. (प्रतीतिकी भाति कहना वा उसको नाम देना अनवस्था है). जैसे ब्रह्मस्वरूपकी प्रतीतिसे, स्वरूपमें भाति कही जाती है, वैसे किसी वा किसीकेरूप-आकारमेंभी कल्पा जाता है. [किंवा ब्रह्म प्रतीत स्वरूप है, तो किसीका आकारभी प्रतीत स्वरूप है.] तेसेही प्रियता भागभी है. अर्थात् जो वस्तु-स्वरूप-इष्ट हो-अनुकूल हो, सुखद हो, उसको प्रियपद करके कथन होता है. ब्रह्म विश्वासु, ब्रह्मके स्वरूपको ओर जडवादी, पायाके स्वरूपको प्रिय कहते हैं; इसलिये किसी वा किसीके रूप-आकार-में प्रियताका प्रयोग होता है इसरी-तिसे अस्ति भाति प्रिय कोई स्वरूप नहीं; परंतु जिसके वास्ते प्रयोग है सो स्वरूप है; वैसे नामरूप कोई स्वरूप नहीं, किंतु जिसके वास्ते उनका प्रयोग है सो स्वरूप है. जो यह कहोगेके ' ब्रह्म, प्रिय-आनंद स्वरूप है, उसमें अस्ति भातिका प्रयोग है. ' तो, यद्यपि आनंद कोई अभिहित तत्त्व-पदार्थ-सिद्ध नहीं होता.-विक्षेप रहित मनकी स्थिरता विशेषरूप वा अन्य अवस्थाका नाम है, तथापि जो आनंदको वस्तुभी मानें तो, वोह द्रव्य है वा गुण है? जो पहिला पक्ष मानोगे तो, चेतन स्वरूपभी द्रव्य वा व्यक्ति होगा, अर्थात् दो स्वरूप-चेतन आनंद-मिलके ब्रह्म कहाता है. एसा माननेसे द्वैतापत्ति हुई; द्रव्य माननेसे ब्रह्म सगुण मान्ना पडेगा, उससेभी द्वैतापत्ति होगी, जोके आपके सिद्धांतके विरुद्ध है; ओर आनंद भोगने योग्य वस्तु होती है; अतः उसका भोक्ता, उससे भिन्न, निस्स मानना पडेगा. जो नहीं मानोगे तरे, उस आनंद वस्तुका अस्तित्व निरर्थक होगा. वा असिद्ध होगा. ओर जो गुण मानोगे तो, सो आगमापायि [नाशवान]

हे वा नित्य हे? जो नाशवान मानोगे, तो चेतन मात्र व्यक्ति रही. उसमें, अस्तित्वादिका प्रयोग होगा; यह सिद्ध हुआ. और जो नित्य मानोगे तो, गुण गुणी स्वरूपसे भिन्न होते हैं; अतः उभयके स्वरूपमें अस्तित्वादिका प्रयोग लगेगा.—आनंदको प्रिय कहना पड़ेगा.—और चेतन प्रकाशकोभी प्रिय कहना पड़ेगा.—तथा ब्रह्म सगुण होगा.—और द्वैतापत्ति होगी; जोके आपको संमत नहीं* है. इसरीतिसे ब्रह्म चेतन स्वरूप व्यापक है, उसमें अस्तित्वादिका प्रयोग है और माया, स्वरूपका नाना नामरूपात्मक है, उसमें अस्तित्वादिका जडवादी प्रयोग करते हैं और अस्ति भाति और दुःखका चेतन वादीभी प्रयोग करते हैं. जैसे ब्रह्ममें रूप—आकार, जडता और दुःख नहीं, वैसे मायामें चेतनता, व्यापकता, प्रियता नहीं, परंतु अस्ति भातिका प्रयोग उभयमें समान है. प्रिय अप्रियका प्रयोग अपनी २ शैलीसे है. यद्यपि ब्रह्म, माया और उसके कार्य (अंतःकरणादि) का विषय नहीं, अनः भातिका ब्रह्ममें प्रयोग असंभव है; तथापि आपकी रीतिसे मानके विवेचन किया है. जैसे रज्जुमें सर्पाकार भासता है, उस आकारका उपादान, अविद्याका स्वरूप है, सो सर्पाकार

* तद्वत् ब्रह्मके सत्य—ज्ञान—आनंद नामस्वरूप लक्षण विषे कल्पना कर्तव्य है. जो वे लक्ष्य (ब्रह्म) के लक्षण हैं तो, लक्ष्यमें तादात्म्य हुयेभी लक्ष्य स्वरूपसे भिन्न होंगे, और जो ब्रह्म स्वरूप हैं, तो लक्षण नहीं ठेरेंगे. जो उपाधि वा कोई अपेक्षा दृष्टि, न लक्षणको लक्षण स्वरूप मानोगे, तो मिथ्यावादी ठेरेंगे. जो लक्षणासे मानोगे तो, पूर्वोक्त दोष आवेंगे. जैसे ' सत्यादि विशेषण हैं, स्वरूप नहीं एसा मानोगे तो, ब्रह्मका स्वरूप सिद्ध न करसकोगे, स्व पक्ष त होगा. सत्यज्ञानमानंद, श्रुतिका बाध होगा.

परिणाम हुई, ऐसा मानते हो—उसका स्वरूप, आकार :
 हे, ऐसा नहीं मानते; किंतु नाना आकार धरनेवाला :
 स्वरूप है, ऐसा सिद्ध होता है. वैसेही मायाको आकार :
 मानोगे तो, उसका उपादान अन्य कहना पडेगा. एसी
 नवस्थासे अंतमें कोई स्वरूप मानना पडेगा, जोके नाना
 कार रखनेको योग्य है.

जो यह कहोगेके “ आकार दृश्य मात्र वा ब्रह्ममा
 ब्रह्मको अन्यथा रूपकरके देखानेसे वा उस करके अन्
 दीखनेसे मायाको विवर्त्त कहतेहैं अर्थात् नाम रूपाकारवा
 स्वरूपसे कोई वस्तु नहीं.” तो, बंध्याके पुत्रकीभी प्रतीति :
 नी चाहिये.—शशशृंगाकारभी भान होना चाहिये. परंतु ए
 होता तो नहीं है और जो कहोके ‘ भ्रम बलसे होना सं
 है. ’ तो प्रतीतिका जो विषय है सो स्वरूपसे कुछ वस्तु है,
 सा मानना पडेगा. क्योंकि ‘ न हो और प्रतीति हो ’ यह स
 नियमके विरुद्ध है. यहां, यह प्रसंग नहीं है के, जो वि
 हुवा सो, समूहात्मक वा संस्कारात्मक वा वृत्तिके आव
 रात्मक है वा अन्य है, परंतु “ हे ” ऐसा तो मान
 पडेगा. जैसेके कोई स्व अंत.करणमें, कल्पनासे वि
 वा सर्प, अंतरमें कल्पे; वहां, सिंह वा सर्पाकार है, प
 इतना अंतर है के, यहां वृत्तिका जो स्वरूप है उसी
 सिंहाकार स्वरूप हुवा है, और वनस्थ सिंह व्यक्ति
 अन्य परमाणुओंका समूहात्मक आकार है. इसीप्रकार ज
 विवर्त्तवाद और नामरूप अस्ति भाति प्रियवाला पक्ष लं
 गे, उसी समय ‘ स्वरूपसे माया वस्तु नहीं, ’ इस बालवत्
 तन्व्यका त्याग होगा. और विवर्त्तवादको छोडना पडेगा.

१ परंतु जिनका ऐसा विरोध धर्मवाला मंतव्य होकि “ वि

और जो उत्तर पक्ष (—इदंतादि सर्पकी हे) लगे; तब तो, आकार मात्रही नहीं किंतु मायाका स्वरूप स्पष्टही मानना पडेगा. जैसेकि स्वप्नमें जो नामरूपात्मक पदार्थ भासते हैं उनका मूल स्वरूप वृत्ति, अंतःकरण वा अविद्या हे; जिनका के संस्कारबल वा निमित्तमें आकार प्रतीत होता हे. परंतु जैसे जलपर लकड़ी मारें और कुछ आकार होताह वेसा, स्वप्नके अधिष्ठानका [विकारी, छेद्य] स्वरूप नहीं हे. जो आकार भासता हे वोह, किसी स्वरूपका नहीं मानोगे, किंतु [जैसेके जल उपर लकड़ी लगनेसे जलका आकार विशेष प्रतीत हुवा, वा वायु करके जलमें तरंग हुये, वेसे], ब्रह्मका मानोगे, तो, ब्रह्म जलवत् सावयव ठेरेगा. उसके विना उसके स्वरूपासे तरंगादिवत् जगत् स्वरूप नहीं होसकता. जैसेके कनकका कुंडल, जलका बरफ, दूधका दही स्वरूप, कनकादिके सावयव स्वरूप विना नहीं होता, यह प्रसिद्ध हे. कनकका कुंडल नाम और आकार जो ज्ञात होता हे, उसमें नामतो कल्पित हे; परंतु आकार कनककाही हे. अर्थात् सावयव समूहात्मक जो कनक नामा पदार्थ हे, उसके अवयवोंमें कोई कारणसे क्रिया हुई, वा निमित्तसे समूहात्मकका परिणामविशेष हुवा; अतः उस समूहात्मकका आकारविशेष हे. तद्विद्य आकारनामा, कोई पदार्थ नहीं हे, के जिसको कनकादिका विवर्त कहा जाय. और जो कनकादिकी दृष्टि नहीं रहती, उसका हेतु अभ्यास वा अध्यास हे. अन्य नहीं. इस

विकार—शुद्ध ब्रह्मका आद्य विकार आकाश, सो अस्ति—भाति—प्रिय रूप, और अवकाश [जो आकाशका स्वरूप सो] मिथ्या हे ” [यथा चंद्रशीकारका संतव्य हे] उनको पूर्वोक्त सूक्ष्म रहस्य, कैसे समझमें आवेगा!—आशा नहीं हे.

प्रकार जो माया करके जगत्को ब्रह्मका आकार मानो तो दूषित पौराणिक मतसमान ब्रह्म, सक्रिय-परिणामी और सावयव होगा. और जो [जगत्] मायाका आकार मानो तो माया, कोई परिच्छिन्न-आकार-स्वरूपवाली, एसी सावयव वस्तु-पदार्थ है के, जिसके नाना आकार हैं. परंतु 'व्यापक ब्रह्ममें आकारमात्र मायानामा विवर्त्त है, यह कथन असंगत है. किंतु व्यापकविषे कोई व्याप्य स्वरूप है वा नहीं, यूं मानना पडेगा. अथवा सर्व जगत् सावयव ब्रह्मका परिणाम वा विकार है, एसा (जडवाद समान) कहना होगा; क्योंकि अधिष्ठान वस्तुका जो अवास्तवसे अन्यथा भाव, उसका नाम विवर्त्त है, एसा आपका सिद्धांत है. तहां वेदांतीभाइ, आरंभक वा परिणामी उपादान [न्याय, सांख्य समान] नहीं मानते; किंतु विवर्त्त अधिष्ठानस्वरूप माया है, एसा कहते हैं. अतः या तो मायानामा पदार्थ परिणामी और आवर्त्तक मानना पडेगा, वा तो ब्रह्मकाही अन्यथा भाव कहना पडेगा. उभय पक्षमें पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे.—मायाविना अन्यथा भाव मानें, ब्रह्मको परिणामी वा सावयव कहनेसे, जडवादकी प्रतिपत्ति होगी. और मायाविना तथा ब्रह्मके परिणामी त्वभाव पायेविना, अन्यथा भाव मानें, वंध्या पुत्र, शशशृंगभी देख पडनेका अवसर मिलेगा; जोकि असंभव है. तथा ब्रह्मज्ञानस्वरूपको, अपनेको अन्यथा स्वरूप देखनेमें, कोई हेतु नहीं—और न संभव. जो मायाको लेके अन्यथा भाव कहोगे तो, निर्विकार ब्रह्मविषे उसका अभाव होनेसे, मायाकोही उसका उपादान (अन्यथा देखानेका निमित्तोपादान) मानना पडेगा. तब पूर्वोक्त तमाम दोष आवेंगे. विवर्त्तवादका उच्छेद होगा. ब्रह्म अभिन्न निमित्तोपादान है, इस पक्षका

बाध होमा. अन्यथा [माया वस्तु नहीं एमा मानें] जडवाद स्वीकार होगा, जोकि आपको असंमत है. ब्रह्म अधिष्ठान है, इस मंतव्यका बाध होजायगा. क्यों? अद्यस्त माया वस्तुतः वस्तु नहीं,—अवस्तु है. एसा मान्नेसे.

जो कहोके “जैसे नभमें मोतियोंकी माला देख पडती है, ओर वोह आकाशको भिन्नाकारसे प्रतीत करानेका हेतु होपडती है; उस मालाका आकाशके स्वरूपमें प्रवेश नहीं—आकाशकी व्याप्य नहीं—आकाशको छेदती नहीं ओर अपना कुछ स्वरूप नहीं रखती, किंतु मोती आकारमात्र है, सो माला नभसे विषम ओर अन्य प्रकारकी—नभकी विवर्त्त है. वैसे, माया ओर उसके कार्यरूप मात्र ब्रह्मके विवर्त्त समझो—यह वेदांतका गुह्य रहस्य है” सो वार्ताभी समीचीन नहीं; नभगत माला स्वरूपसे है, उस स्वरूपका माला—मोती—आकार है, नभसे सम सचावाली है; कारणके कभी तो, संस्कारबलसे वृत्तिही मोती—मालाकार हाती है; कभी चक्षुके वालोंमेंसे रोशनी—किरण—स्वरूपका मोती—मालाकार बनता है; कभी चक्षुकी कीकीमें विकार होता है, तब सूक्ष्म परमाणुओं वा वालोंके छिद्रोंका चक्षुमें प्रतिबिंब होके बाह्य प्रत्यक्ष प्रकारवत् मोती—माला—प्रतीत होता है. अर्थात् जैसेके दो चंद्रमा दर्शन कालमें

१ बल करके देखने, उभय चक्षुके मध्य भागमें आडआने वा चक्षुकी कीकी फटने इत्यादि कारणसे चक्षुमें किरणे पडके जितने स्वरूप बनें वे प्रतीत होते हैं. अर्थात् किरण स्वरूपही चंद्राकार होती है—वृत्ति चंद्र पास नहीं जाती वा स्पर्श नहीं करती. हां, शीत—आह्लादजनक तो एकही चंद्र है, एसा समझना चाहिये. नाम्ना जो प्रतीत होते हैं वा एक जो प्रतीत होता है सोतो किरणोंका स्वरूप है.

दो चंद्रके स्वरूप हैं वा प्रतिबिंबका स्वरूप है, वैसे नभगत मोती-माला, स्वरूपसे है,—उस स्वरूप [वृत्तिके स्वरूप] का आकारविशेष है. (उसका उपयोग कल्पना वा वृत्तिवत् समझ लेना. अतएव उपयोगकी शंका नहीं होसक्ति). इस लिये आपका कथन असंगत है. (इसी प्रकार अन्य दृष्टांतोंमें यथोचित विवेक कर्तव्य है). अतः जैसेके परमाणु आकाशके विवर्त्त नहीं, किंतु व्याप्य हैं. वैसे, सावयव वस्तु, मायाभी व्याप्य है, विवर्त्त नहीं. इतने कथनका प्रयोजन यह है के, माया, दृष्ट जगत्, ब्रह्मस्वरूप नहीं, ब्रह्मका उपादेय नहीं, किंतु माया, सावयव समूहात्मक स्वरूपसे कोई प्रकार वा कोई प्रकारकी सत्ता वाली [ब्रह्म भिन्न] स्वरूपसे वस्तु होनी चाहिये. वेदांत पक्ष समान 'अन द्रुये आकार मात्ररूप माया, चेतनकी विवर्त्त है,' एसा नहीं है. किंवा "माया और उसके कार्यनामा कुछभी नहीं है" एसा मानके विवर्त्त माननेका उच्छेद जानना योग्य है. हां, मायाको स्वरूपवान पदार्थ मानके व्याप्य मायाको नभ परमाणु वा नभ वर्षासमान, व्यापक ब्रह्मका विवर्त्त समझो तो, हमको दुराग्रह नहीं है परंतु पूर्वोक्त स्वरूप^२ अप्रवेश विषय समान जो दोष आवेंगे, उनके निवारणका भार आपको अपने पर समझ लेना चाहिये. एतद्दृष्टि "उपादान कारणकाही स्व स्वरूपको न छोडके विषम सत्ताकार. कार्य रूप रूपांतरसे जो होना वा भान होना सो विवर्त्तवाद" तिरा विवर्त्तवादकी असिद्धि है.^३

२ ईश्वर, ब्रह्म असिद्धिका विषय ध्यानमें लेना चाहिये.

३ यहाँ, अभिन्न निमित्तोपादान (दर्शन १४) का प्रसंगभी याद करना चाहिये. औरभी "परिणामीका, परिणामपीछे

निवृत्ति-दर्शन-२१.

(कल्पितकी निवृत्ति)

देदांतीबंधु, माया-अज्ञान-को मिथ्या स्वरूप और ज्ञाननिवर्तनीय कहके-(उसकी निवृत्ति मानके)-उसकी निवृत्ति अधिष्ठान-ब्रह्म-स्वरूप मानते हैं; सोभी समीचीन नहीं है. क्योंकि "यदि माया-अज्ञान-कल्पित, मिथ्या, अध्वस्त है तो, अधिष्ठान-ब्रह्म-के ज्ञानविना उसकी निवृत्ति नहीं होसकती, और ब्रह्मका ज्ञान, जीवादि (माया, आत्मा, अंतःकरणादि जड) कोइकोभी नहीं होसकता, और विशिष्ट [जड-चेतन मिले हुये] मेंभी उसके ज्ञानका अभाव है, और प्रकाशस्वरूप स्वयंब्रह्मकोभी अपना ज्ञान नहीं होसकता, और जिसको ज्ञान होगा, उसकी निवृत्ति नहीं;-इत्यादि" उपर सिद्ध कर आये हैं इससे यह आया के मूलाधिष्ठानके ज्ञानाभावसे सकार्य अध्वस्त-माया-अज्ञानकी (ज्ञान वा अन्यथा प्रकारसे) निवृत्ति न होमकनेसे, सो व्याप्य माया, नित्य सत्य होती; एसा होनेसे अद्वैत पक्षका उत्थान हुवा.

किरी अनादि जीवको ज्ञान होनेसे उस जीवके ईश्वर, किंवा समष्टिरूप ईश्वरकी, किंवा असप्तष्टि ईश्वरकी, निवृत्ति-होती है वा नहीं? तहां, जो एक एक जीवका भिन्न २ ईश्वर पूर्वरूपमें न आना, यह कार्य-पदार्थ (दूध-दही आदि) में व्यवहारमात्र कथन है. परंतु वस्तुतः मूल पदार्थ (दूध दही, जल, बरत, कनक-कुंडलादिके मूल तत्व-परमाणु) में तो " परिणामीका परिणामके पूर्वोत्तर [वा वर्तमान] स्व स्वरूपको न छोडना " ही मानना पडेगा. तथापि सो परिणामी सक्रिय,परिष्ठिन वा सावयव अवश्य माना होगा. " यह नियम याद रहे.

(ओर भिन्न सृष्टि) मानें तो उनकी भिन्न २ निवृत्ति चाहिये. परंतु अनादि जीवकी संख्या नहीं, इस लिये अनंत जीवोंका अंत न आनेसे, निरख रहेंगे; अतः निवृत्ति अभाव है. ओर जो संख्यावाले मानोगे, तो उसका हेतु ओर हठसे मानें तो, उनका उपादान रहनेसे अखंत निरख न होसकेगी. तथाहि बद्ध जीवका कल्पा हुवा (अर्थ शुभ्र मुक्त ईश्वर मान्ना, बडे हास्यकी बात है. उसने दंड देना है. तथाहि उन अनंत जीवोंके अज्ञानभी अनंत निरखसेभी आत्यंतिक निवृत्तिका असंभव होगा.

जो ईश्वर मानके जीवको ज्ञान होना मानें, तो के ज्ञानसे उस जीव (वा उसके जीवत्वभाव) की निवृत्ति हो; परंतु ईश्वरकी निवृत्ति नहीं होगी. जब यूं है तो (य अनादि संख्यासे अनंत जीवोंकी निवृत्ति असंभव—क्य अनादिसे उनकी संख्याका अभाव है, परंतु मानलोकिक) ज्ञानकी निवृत्ति हो, तोभी ईश्वरकी अखंत निवृत्ति न होगी. न उस निरखमुक्त ईश्वरकी निवृत्तिका हेतु है. ओर न जीवकल्पित है; किंतु शुद्ध माया विशिष्टचेतन ईश्वर नाम ईश्वर मानते हो; इसलिये तदंश मायाकी अत्यंत निवृत्ति नहीं होगी. प्रत्युत ईश्वरके सफलार्थ जीवादिको अखंदि अनंत मानना पड़ेगा. जो जीवोंकी समाष्टिका नाम ईश्वर है, एसा मानें तो, जैसे जैसे जीवोंका अभाव होता जात वैसे वैसे ईश्वरके अंशकाभी नाश—खंडन होता जाता है. एसा यह परिणाम निकला कि, ईश्वर सावयव, राग-द्वेष, इत्यादि विशेषणवान् है; एसा ईश्वर जग कर्त्ता, धर्मन्यायी नहीं होसकता. उसकी मुक्ति जीवाधीन है. अतः जीवोंको योग्य सामग्रीके अभावसे ज्ञान नहीं होगा.

समाम जीवोंमेंसे जब ॥१॥) बारआना नाश होजायंगे, तो चारआने ईश्वरांश रहनेसे, शेष जीवोंका पूर्णांशवत् नियामक नहोसकेगा. तदुपरांत मूल मेटर तत्वका अभाव न सिद्ध होगा. सावयव होनेसे अज्ञानप्रसंगवाले दोष आवेंगे.

और जो एकजीववाद मानके एकके अज्ञानसे निवृत्ति मानोगे [उससे निवृत्ति शेषअधिष्ठान मानोगे] तो एक जीववाद प्रसंगवाले दोष आवेंगे. तथा आजतक किसीको ज्ञान न होनेसे भविष्यमें आशा रखनेका कोई निर्विवाद हेतु नहीं मिलता. आपकी श्रुतिका उच्छेद होगा.

जो मूल जीवका बाध न मानके तदंतर अंतःकरण आभासादिकी निवृत्ति मानोगे—अर्थात् जिस जिस साभास वा केवल अंतःकरणको ज्ञान हुआ, उसीकी निवृत्ति होती है, मूल जीव (मायाविशिष्ट चेतन—साधिष्ठान साभास अज्ञान वा साधिष्ठान सप्रतिबिंब माया—अज्ञान) की निवृत्ति कभीभी नहीं होती, एसा मानोगे तो, अनादि अर्नत द्वैत सिद्ध होगा. जड वा आभासरूप सादि, परिणामी अंतःकरणकी मुक्तिही क्या. स्वाभावतः नाश होने योग्य है, तदर्थ साधनकी आवश्यकता नहीं. तथा स्वपक्ष [अद्वैतवाद माया अनादिसांत] त्याग होगा.

जो कदाचित् आपका सिद्धांत क्षण वास्ते मानभी लेवे तोभी, वोह निवृत्ति अधिष्ठानसे भिन्न होगी, अधिष्ठान स्वरूप नहीं होगी. जैसे आपकी रीतिसेही रज्जुका सर्प अपने उपादान अज्ञानमें लय वा अज्ञानस्वरूप हुआ, वा रज्जु देशसे खिसके तिरोधान हुआ; परंतु, सो सर्प, रज्जुस्वरूप [वा रज्जुउपहित चेतन] वा रज्जुमें लय नहीं हुआ. और इसका ज्ञानभी, रज्जु ज्ञान स्वरूप [वा शक्ति उपहित

चेतनस्वरूप] वा रज्जुमें लय नहीं हुआ; किंतु वृत्तिस्वरूप वा अंतःकरण-वृत्तिमें लय हुआ; किंवा अविद्या स्वरूपत्वा किंवा स्वप्नसृष्टि, स्वोपादान अविद्यामें लय हुई; वा उपादान स्वरूप हुई, परंतु दृष्टा स्वरूप वा दृष्टांमें लय नहीं हुआ वेमेही, सृष्टि वा अंतःकरणकी निवृत्ति, उसके उपादान विद्या-माया-स्वरूप होगी; परंतु सर्वके अधिष्ठान (ब्रह्म स्वरूप होते नहीं। अब रही माया- इसकी निवृत्ति भी, ब्रह्म वा ब्रह्मस्वरूप नहीं होसक्ति, क्योंकि व्यापक-गिरवयव-खंड-शुद्ध-चेतन-ब्रह्म, परिच्छिन्न, सखंड, जह माया उपादान नहीं; किंतु इससे विलक्षण है, अतः माया निवृत्ति ब्रह्मरूप नहीं होसक्ति. जो ब्रह्मको मायाका उपादान मानलोगे तो, ब्रह्मभी मिथ्या-सावयव होगा.—उसकी निवृत्तिभी होगी. परिणाममें शून्यवाद स्वीकृत्य लेना पड़ेगा. और जो ब्रह्ममें स्वरूपसे तिरस्धान मानो, सका यहाँ प्रसंग नहीं. हां. और जो कहेके “वहाँसे मा त्विसक गई, शेष अधिष्ठानरूप रहा, अतः मायाकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप है” सोभी हो. अर्थात् मायाकी निवृत्ति देशसे हुई, अतएव उस देशका आवरण भंग होनेसे अधिष्ठानही रहा; मायाकी निवृत्तिरूप नहीं हुआ. परंतु ब्रह्म इतर कोई देश नहीं है, इसलिये ब्रह्मके अन्य देशमें यह सिद्ध हुआ; इतनाही नहीं, किंतु जिसकालमें निवृत्ति और एकदेशसे निवृत्ति होके जिस देशमें रही, सो देश-कालभी, [इस निवृत्ति अपेक्षासे] ब्रह्म समान शेष रहनेसे, तही सिद्ध होगा. जो यह कहोगेके “जैसे स्वप्न सृष्टिकी उत्पत्ति और निवृत्ति देश-काल बिना होती है; परंतु अधिष्ठान के देश-कालकी कारणता, जीव वा स्वप्नसृष्टिके पर

धर्मोंमें परस्पर ज्ञात होती है, वेसे निवृत्ति पीछे देश-कालकी प्रतीति, माया-अज्ञान-बल करके भासती है. ” इसका समाधान यह है कि, जिस कालमें अज्ञानकी निवृत्ति हुई उस पीछे, उसका कार्य—[“ निवृत्तिक्रम देश काल भासना ” सो] भी नहीं रहेगा. और बुद्धि वा अनुमानसे प्रतीत तो होतेहैं. जैसे स्वप्नकालमें स्वप्ननिवृत्तिक्रम अनुमान, देश-काल विना करलेयें, परंतु वोह असत्य है; क्योंकि जब जागतेहैं तो, स्वप्न-वाले देशकालसहित स्वप्ननिवृत्तिके देश काल शेष प्रतीत होतेहैं. अंतःकरण देश और उत्थानादि काल तथा स्वप्न निवृत्ति-अभाव और उसके संस्कार सर्वको अनुभवगम्य हैं; वे-सेही, ब्रह्मज्ञान पीछे जीवनकालमें, अज्ञान निवृत्तिके देशकाल संस्कारादि जीवनपुक्तको अनुभवगम्य हैं —‘ नहीं है, ’ एसा इष्टमात्र कथन, मान्य नहीं होसकता और विदेह मोक्ष हुये प्रतीत नहीं होंगे, इसकी साक्षी क्या ? अर्थात् कौ-इभी साक्षी नहीं मिलती—नहीं है.—प्रत्युत् ज्ञान पश्चात् दर्शन होने, और स्वप्ननिवृत्ति प्रतीतरूप हेतुसे, देश-काल शेष रह-नेका स्पष्ट अनुमान होता है. अतएव द्वैतापत्तिसे अधिष्ठान शेषमात्रकी सिद्धि नहीं होती. जो एसा कहोगे कि, हमारे मतमें अनुमानका स्वीकार नहीं है. तो, मैं यह कहूंगाकि, अत्यंत निर्भ्रंशभी किसीने अपरोक्ष-प्रत्यक्षकी ? वा अपनी निवृत्ति कोह अपरोक्ष करसकता है? इसबातकी सिद्धि नहीं करसकोगे. अर्थात् किसीनेभी अपरोक्ष नहीं की. और न कोइ करसकता है. जैसे अज्ञान अनादित्व, अनंतत्व और उत्पत्ति को, भी विषय नहीं करसकता—असंभव है, यह स्पष्ट है—अनुमान विना नहीं मानसकते; वेसेही निवृत्ति संबंधमें जानलेना चाहिये. निदान निवृत्तिक्रम कथन अनुमानविना

नहीं मानसकोगे. ओर जो अनुमान मानलिया तोभी, अविनाभाव संबंधाभाव प्रसंग प्राप्तिसे* आपका पक्ष सदोषहं रहेगा.—संशय, विपरीत भावना, तथा असंभावना दोष रहित—निर्दोष न होगा. अतएव सर्व प्रकारसे द्वैत सिद्ध रहत हे—द्वैताभाव नहीं हे.—अत्यंत निवृत्ति नहीं हे. [वेदांतपक्षकी रीतिसेभी—] सार यह हे कि:—“ जहां जहां जब जब स्फुरण व्यवहार है, वहां वहां तब तब माया हे—तबही ब्रह्मका व

* “ कोइ प्रकारकीभी व्याप्ति (—अनुमान करनेका साधन विशेष) जब, स्वीकार होती हेकि, उसके अभावके अभावकी सिद्धि हे जेसे रूप—दर्शनसे, परोक्ष चक्षु इंद्रियका अनुमान करतेहैं; क्योंकि चक्षु बंध करनेपर वा अंधको श्रोत्रादिद्वारा रूपका ज्ञान नहीं होत इसलिये चक्षु गोलकगत [रूपप्राहक—साधन विशेष—परोक्ष] इंद्रियविशेषका अनुमान मानते हैं;—यहां कारण—कार्य संबंध—व्याप्ति हे वा अविनाभाव [जिसके विना जो न हो उनका] संबंधरूप व्याप्ति हे परंतु इसको जब व्याप्ति कहेंगे कि, रूप ग्रहणका अन्यथा अभाव सिद्ध हो; तहां, जो उसकी सिद्धि अनुमानसे करोगे तब तब व्याप्तकीही सिद्धि नहीं होगी. अर्थात् उस अभावकी सिद्धिकर व्याप्तिमें पूर्वदोष आनेसे अनुमिति—ज्ञानका विषय नहीं होनेका अनवस्था आवेगी, ओर उसके अभावसे पहिली व्याप्तिकी सिद्धि नहीं होगी. जो अन्यथारूप ग्रहणाभावमें प्रत्यक्ष प्रमाण दोगे तो पूर्वोक्त [प्रत्यक्षप्रमाण प्रसंग—ईश्वरप्रसंग] वाले दोष आवेंगे तथाहि व्याप्तिका बाधक होगा. अभाव किसी इंद्रियका विषय होनेसे अनुमानका विषय कहोगे, तो पूर्वोक्त दोष आवेंगे. इस प्रसिद्ध दृष्टांत यह हे कि, जो मेस्मेरिज्म वा योगविद्या नहीं जानत उनको तो, चक्षुइंद्रियका दृढ अनुमान होजाता हे. परंतु जिनका ब्रह्म विद्या याद है, वोह चक्षु बंध किये—चक्षुविना, दूरस्थ रूप

कथन हे.—निवृत्ति, अनिवृत्तिका प्रयोग हे.—व्यवहार निर्वाहक, व्यवहार प्रकाशक परिणामवाली वृत्ति—जीवकं विना, कुछ रंगका यथार्थ ज्ञान करलते हैं. अतः वे पूर्वोक्त व्याप्तिको व्यभिचार रहित सहचारी—अविनाभाव संबंधरूप व्याप्ति नहीं मानेंगे. (तद्वत् अन्यश्रोत्रादि इंद्रियसंबंधमें जानलेना.)—इस लिखनेका रहस्य यह है कि, मनुष्य अपनी बुद्धि अनुसार व्याप्ति ओर उसके उदाहरण मानता है, परंतु सृष्टि—कुदरतकी दृष्टिसे उसकी मानी हुई समव्याप्ति परभी विश्वास नहीं किया जासकता. मानाकि इस अविश्वासका आधारभी अनुमान है,—अर्थात् ऐसा क्यों न मानाजावे कि, अमुक व्याप्ति उसके अभावाभाव [नित्य—समव्याप्ति] सहित है; तथापि ऐसा क्यों न माना जायकि, 'यूं (मनुष्यमान्य प्रकार) ही नहींभी हो.' निदान अनुमानका विषय, निश्चयात्मक नहीं. जल, कुदरतके नियमसे स्वाभावतः बनता है.—स्कूलोंमें विद्यार्थीभी बनाते हैं—प्रसिद्ध है; विच्छुकी मैथुनी, ओर अमैथुनीभी सृष्टि है; श्वेत बाल, वृद्ध और बालक—किशोरकेभी हैं. शशशृंगाभाव न देखनेसे यह नहीं कहाजाताकि ब्रह्मांडमें शश, शृंगविनाकेही हों. विशेष कर्हांतक कहें, प्रसिद्ध धूम देखके आग्निका अनुमान करते हैं; वहांभी, व्याप्तिदोष ओर धौका होजाता है.—जेसेकि, ग्रामसमीप वृक्षोंमें, प्रातःकाल वा संध्यासमय, उन आग्निरहित वा सहित घन वृक्ष वा बागमें अन्यस्थानसे धूम आके रहती—फिरती है,—किसीको धूम प्रतीत होती है; परंतु वहां आग्नि नहीं मिलती.—किसीको यह 'धुंध है' एसा, निश्चय होता है तो, उन वृक्षोंमें आग्नि हुयेभी प्रवृत्ति नहीं होती.—कहीं जल कुंडोंमें उच्च उर्दरेखावाली धूम उठती है, परंतु वहां जानेसे स्वप्रयोजन सिद्ध नहीं होता. जेसेकि, गीली लकड़ी ओर आगके संयोग हुये धूम उठती है, वेसेही संभव है कि, सृष्टिमें धूम उठनेका अन्य प्रकारभी हो; जेसेकि मैथुनी अमै-

नहीं माना जासकता—नहीं कहा जासकता—सिद्धकार अपनी निवृत्ति सिद्ध नहीं करसकता.—माया—ब्रह्म, ब्रह्म—मायाका, एसा तो तादात्म्य हे कि, जिनका कोई प्रकार (बुद्धिकल्पना—योग—यंत्र इत्यादि) सेभी, पृथक्करण नहीं होसकता नहीं हे—कोईभी नहीं कहसकता—मायाविना ब्रह्म, ब्रह्म ही ना मायाकी, कोई प्रकारकी सिद्धि—खंडन मंडन नहीं बनता.” जब यूँ हे तो अत्यंत निवृत्ति पक्ष केसे टिक सकता धुनी—उभयथा सृष्टि देखते हैं. जो साधनमें, अव्यापक ओर आप साध्यमें तथा उस (आप) में साध्य व्यापक हो—सो, उपाधि. (इसके उदाहरण—दूषण—भूषणका विस्तार, प्रसंगमें विशेष उपयोगी न जानके, नहीं लिखे हैं. विस्तार देखना हो तो चार्वाक-संप्रह, बुद्धिप्रकाश, तत्त्वदर्शन वा न्यायके ग्रंथ देखो) एसे नाना प्रकारके स्वानुकूल लक्षण कल्पना करके, उपाधिरहितका ग्रहण बताते हैं; सोभी, अपने २ पक्षके निर्वाह वासते हे. तथाहि इस रीतिको लेके—जब, किसी विषयका निर्णय करते हैं तो, निर्दोषता पूर्वक अभिप्राय सिद्ध नहीं होता. क्वचिन् निर्दोष समव्याप्ति निकलती होता हो—“यथा ज्ञाता, वक्ता, अनुमानकर्ता—अनुमान निषेधक जीव [किंवा सर्वज्ञ ईश्वर] अनादि अनंत होगा वा सादि सांत (अनादि सांत वा सादि अनंत असिद्ध कल्पना हे) होगा.—इससे इतर प्रकार न संभव. एसा निश्चित नियम हे; तोभी, सो [ज्ञातादि] अपना अनादिअनंतत्व, आप वा पर—हर कोई करके तथा अपना सादि [उत्पत्तित्व], सांतत्व (नाश—निवृत्ति) [अपनी उत्पत्ति नाश दूसरेको अपरोक्ष हो तो हो परंतु] आप करके अनुमान विना सिद्ध नहीं करसकता. नहीं मानसकता. [तद्वत् असिद्ध कल्पना सादि अनंत, अनादि सांत विषे जानने योग्य हे.] किंवा हलती, जलती हुई अग्निकी ज्वालाका फोटो काचमें देखके अदृष्ट-परोक्ष

हे. थूकके पकोडे हैं.

जो यह कहोके " सर्वथा निवृत्ति होगइ उसका भाव कहींभी नहीं रहा " तोभी दोषकी प्राप्ति होती हे. क्योंकि जो माया वस्तुतः कुछभी नहीं वा शून्य-अभाव-रूप हे; एसा मानोगे तब तो, उसकी निवृत्तिही क्या ? वंध्या पुत्रकी अग्निका अनुमान होना. फोटो प्रकारसेही शरीरके " अंतरके कांटेका लंबाई चोडाइ सहित यथार्थ अनुमान होना. वगेरे. अन्यथा अविनाभाव, अभाव प्रसंगसे निदोष व्याप्तिका अभाव हे. मानाकि, अनुमान प्रमाण विना, जगत्का वा जीवन व्यवहार नहीं चलता.— बहुधा उपयोगमें आता हे.—यथा भोजनमेंभी प्रवृत्ति अनुमानाधार होती हे; तथापि, न्याय ओर पक्ष रहित सूक्ष्म विचारसे देखें तो, उक्त सर्व व्यवहारमें विश्वास-अभ्यास [प्रधान] हे. जैसेकि, पूर्व अनुभव किये हुये भोजन जन्यतृप्ति संस्कार [आद्यसंस्कार स्वाभावतः वा अन्यद्वारा वा पूर्व जन्मसे वा केसे होते हैं, इसके निर्णयका यहां प्रसंग नहीं हे] से, सन्मुख आये हुये भोजनमें प्रवृत्ति होती हे,—परंतु संभव हे कि, अपनी धारनाके विरुद्ध उसमें किसीके कपटसे वा अजाने वा स्वाभावतः वा अन्यथा, कोई प्राणनाशक वा दुःखदायक विकार हो—होगया हो; ओर उसके उपयोगसे अन्यथा परिणाम निकले; अतः प्रवृत्तिका बाधक हो. इत्यादि प्रकारसे विश्वास, अभ्यासको प्रधानता हे.

जब व्यवहारिक बाबतमें एसा हे तो, जड परमाणु विशेष जन्य चेतन, जीव, ईश्वर—मोक्ष, इत्यादि सूक्ष्म-परोक्ष विषयोंमें अनुमानादिक (प्रमाणों) की क्या गति ? अर्थात् वे, संशय रहित नहीं करते.—पूर्ण उपयोगी नहींभी होते. तद्वत्, ज्ञान करके वा अन्यथा होने वाली—मानी हुई—कल्पित—किसीकोभी अद्यापि अपरोक्ष नहीं हुई जो अत्यंत निवृत्ति, तिसके संबन्धमेंभी जान लेना योग्य हे.—

निवृत्ति कहनाही नहीं बनता. अर्थात् “ कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप ” इस कथनका अवसरही नहीं रहा. और जो सर्वथा भावरूप सत्य मानोगे तो, उसकी निवृत्ति नहीं होसकी. जो सत्यकी निवृत्तिभी मानलोगे तो, ब्रह्मकी निवृत्तिभी होनेसे अन्य व्यवस्था कल्पनी पडेगी, व्याघात दोष धारणा पडेगा.

रज्जु ज्ञानसे सप्रकार सर्पकी निवृत्ति होती हे; भूमीज्ञानसे जल ज्ञान सिवाय अन्य मृगतृष्णा प्रकारकी निवृत्ति नहीं होती. [तद्वत् नीलतादि अनेक विषय, पूर्वोक्त उभय प्रकारके -व्यभिचार सूचक हैं] इस प्रसंगमें इतना विस्तार लिखनेका यह प्रयोजन हे कि:-जीव वा मायाकी अत्यंत निवृत्तिका अनुमान मान्य नहीं होसकता.-संतोषकारक नहीं.-सदोष हे.-जो, “ ज्ञान विना, (देशकाल सहित) मायाकी निवृत्ति होती हे, इसका अभाव ” वा “ अन्यथा अत्यंत निवृत्ति होती हे, इसका अभाव ” वा “ अत्यंत निवृत्ति नहीं होती, इसका अभाव ” वा “ अपनी अत्यंत निवृत्ति नहीं होती, इसका अभाव ” अपरोक्ष-प्रत्यक्ष किया होता, -अनुभवमें आया होता; तो, अनुमान मान्नेमें प्रयास करते, -अनुमानको तपासते-अन्यथा नहीं-विलाप मात्र हे. अतएव इस विषय वा इस जैसे अन्य [ईश्वर, मोक्षादि] विषय संबंधमें किसीकी कल्पना-शब्द प्रमाण उपर आधार विश्वास रखने सिवाय, अन्य प्रकारसे निश्चयरूप व्यवस्था नहीं मानसकते. परंतु मतमतांतर कल्पकके कथन-शब्द प्रमाणोंमें मतभेद-अंतर हे, अतः उसपरभी विश्वास नहीं ठेरता. अब रहा अनुमान, उसकी यह गति. निदान उक्त हेतु-रीति-प्रकार-अवस्था होने-रहनेसे जो, वेदांतीभाई अनुमानका स्वीकार नहीं करते-नहीं चाहते हों तो, उनकी इच्छा.-उनका पक्ष सिद्ध न होगा. तथापि समीक्षकके कथनका बाधक नहीं होता अर्थात् इस (अत्यंत निवृत्ति नहीं

जो यह कहोके 'निर्धार करने अयोग्य कुछ हे' तो, आपका 'निवृत्ति अधिष्ठानरूप सिद्धांतभी, अनिर्णीत रहा-

जो यह कहोगेके "निर्णीतरूप हे अर्थात् सद्विलक्षण भावरूप वा भावाभाव सदासद्विलक्षण-अनिर्वचनीय भावरूप-मिथ्या हे" तोभी इस कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप नहीं होसक्ती; क्योंकि अधिष्ठान ओर यह विलक्षण हैं. अतः अधिष्ठानरूप तो बने नहीं ओर अन्य देशमें खिसना मानके शेष अधिष्ठान स्वस्वरूपवाला रहो. ओर जो उक्त प्रातिभासिक कुलक्षणी वस्तुकी निवृत्ति, पारमार्थिक अधिष्ठान स्वरूप हो तो, अधिष्ठानके शेष स्वरूपमें यह कुलक्षण होंगे.-ओर मिथ्या ठेरेगा तथा पुनः उत्पन्न होगी तथा भाव अभाव विलक्षण कहके भावरूप कहना, व्याघात ओर असंभव दोषमें वेष्टित करता हे.

जो यह कहो के "अधिष्ठानसे भिन्न अभावरूप वा शून्यरूप हो गइ, यही निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप हे." तो, "कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानस्वरूप" इस वाक्यका प्रयोजन सिद्ध नहीं हुवा; किंतु ब्रह्मदेशसे भिन्न, कहींभी रही वा न-होती) विषयमें वेदांत विरोधी पक्षमें अन्य पुरावेभी हैं. यथा अत्यंत निवृत्ति कथक कोन होगा? जो कहोकि 'होगा' तो निवृत्ति पक्षका अभाव. जो कहो कि 'नहीं' तो उसकी सिद्धिका अभाव; इत्यादि. निदान वेदांतीभाई अनुमान मानें वा न मानें-उभयथा वेदांतीके इष्टकी सिद्धि नहीं होती. ओर उनके असिद्ध शब्द प्रमाण वास्ते पूर्व प्रसंग याद कीजिये. जब अत्यंत निवृत्तिही सिद्ध नहीं होती, तो 'कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप हे' इस वातकी कल्पनाभी नहीं होसक्ती. तथा उसके खंडन मंडनमें प्रयत्न करना व्यर्थ जैसा हे.

नके तथा शोधक करके उक्त लेखांतरगत आजानेसे विस्तार नहीं करते. किंतु वक्ष्यमाण प्रारब्ध प्रसंगसे निवृत्तिका सिद्धांत कल्पनामात्र हे, यह स्वयं सिद्ध होजायगा।

शेष-दर्शन-२२.

(अविद्या लेश, प्रारब्ध, विदेह मोक्ष)

जो अद्वैतवादी (वेदांतीभाइ) एसा कहे कि “ अधिष्ठान ज्ञानसे कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठान स्वरूप मत हो, परंतु निवृत्ति तो होती हे. अर्थात् ब्रह्म [अधिष्ठान] के ज्ञानसे उस [अज्ञान-माया] के कार्य [प्रारब्ध तद्द्रवित शरीरादि] सहित अध्यस्त मायाकी निवृत्ति होती हे. ” सो कथनभी समीचीन नहीं हे; क्योंकि ‘ जिस कालमें ब्रह्म ज्ञान हुवा उसी ज्ञानकाल (समकाल) विषे अज्ञान निवृत्त हुवा हे ’ एसा मानना पडेगा. अज्ञान निवृत्त हुये विना, अधिष्ठानका ज्ञान हुवा, ’ यह बात नहीं मानी जाती (वेदांत पक्षको यह बात संमत हे). जब यूं हे तो, वेदांत मतकी रीति अनुसारही, —जेसेके, ज्ञान होतेही, ज्ञानीके संचित वा क्रियमाण नष्ट होजाते हैं (किंवा, एक पक्षकारकी रीतिसे “ अवश्यमेव भोक्तव्यं ” वाक्यको मानके उक्त ज्ञानीके संचित क्रियमाणका फल अन्य^१ सज्जन भक्त ओर पापियोंको मिलना मानलेतेहैं) वेसेही, ज्ञान होतेही ज्ञानीके प्रारब्ध ओर तिसके कार्य शरीरकाभी नाश-अभाव-निवृत्तिभी होनी चाहिये. कारणके वोहभी अज्ञान-माया का रचितहे. किंवा, मूल अज्ञानके आवरण अंशका जेसे नाश हुवा वेसे-

१ कर्ता अन्य ओर भोक्ता अन्य, यहमत सर्वथा अयुक्त हे. यहाँतो पाठकगण को विकल्प नहीं उठे, इस वास्ते सहेज जनायाहे

ही, विक्षेपांश वा शक्ति मात्रकाभी नाश होना चाहिये. क्योंकि मूलाज्ञानका नाश होनेसे उसके अंश वा कार्य रहना असंभव है. परंतु ब्रह्मज्ञानी—याज्ञवल्क्य, महाराज रामचंद्र, उ. हालक, राजा जनक, अष्टावक्र, श्री शंकराचार्यादिके^१ शरीर और विक्षेप ज्ञान पश्चात्भी रहेहैं, उन्होंने अन्योंको उपदेशभी किया है, यहवात जगत् प्रसिद्ध है. ऐसेही अन्य जीव ब्रह्म एकताके वक्ता ब्रह्मनिष्ठोंकी व्यवस्था प्रसिद्ध है. और वर्त्तमानमें प्रत्यक्ष देखते हो. इस पुरावेसे संशय रहित प्रत्यक्ष, यह सिद्ध होजाता है कि, क्या तो—अज्ञान—माया—जिसको अध्यस्त—मिथ्या—वा ज्ञान बाध्य मानतेहो, उसका कार्य प्रारब्ध और तद्जन्य शरीर नहीं होगा; किंतु इनका निमित्तोपादान कोई अन्य (अनादि परमाणु वा अन्य कोई) होगा. अथवा तो—ब्रह्ममें वा ब्रह्म साथ उसका उपादान मिथ्या नहीं; किंतु सत्य व्याप्य है. अथवा तो—ब्रह्मज्ञानसे उस (माया—अज्ञान—उसके कार्य—प्रारब्ध, शरीर) की निवृत्ति नहीं होती होगी.—किंतु माया प्रकृति के नियम वा जीवके कर्मानुसार उसका नाश (संयोग वियोग जन्यशरीर आकृतिका अभाव) होता होगा. यह तीनों वा इनमेंसे कोई सिद्ध—विकल्प, आपके मतके विरोधी हैं.

जो, ज्ञानी प्रारब्ध और तद्जन्य शरीरको नहीं देखता वा, उसके दुःख सुखादि नहीं मानता [जैसेके कितनेके साधुको कोई खुलावे तो खावे, वस्त्र उढावे तो, ओढे, अन्यथा इच्छा^२ नहीं होती. इत्यादि] वा, मिथ्या

१ शंकराचार्यमहाराजजीका शरीर कर्म करके अर्थात् कापाली लोकोंने उनको विष दिया, तिस करके भगंदर नामारोगोत्पन्न होके नाश हुवा(देखो, शंकर दिग्वजय). २ इच्छा विना खानपान निद्रा, मरुत्यागादि नहीं होसकते.

मानता है वा, स्वप्न समान देखता है; इत्यादि रीति स्वसंप्रदायके निर्वाह वा आचार्योंके लेख सिद्ध करने वास्ते मानोगे वा मानते होगे वा कहोगे; तो यह रीति वा मंतव्य वा कथन एसा है कि "जैसे कोई खावे ओर पखाणा पेशाव न करे; किंवा न खावे ओर मोटा ताजा हुवा जीव— अर्थात् यथार्थ नहीं. किंवा जैसे प्रथम यह नियम बाधे कि, जिस शरीरमें चोर होने वा झूठ बोलनेका संशय हो, उसके हाथमें अग्निमत्त लोहका गोला दवे; जो, चोर वा झूठा होगा तो हाथ जलेगा, साहूकार वा सच्चा होगा तो नहीं जलेगा. तिस पीछे परीक्षा करें, जो कि तदन अयुक्त है. अर्थात् सच्चा हो वा झूठा हो वा चोर हो वा साहूकार हो परंतु अग्निमत्त गोला लेनेपर (किसी लाग दवा वा चालाकी विना) अग्नि दाहसे नहीं बच सकेगा. क्योंकि सृष्टि नियम विरुद्ध है—" (पारसी लोगोंका पूज्याग्निदेव जब तब उनके पूजारी वा सच्चे वा झूठेको स्पर्श करतेही जला देता है. इसी प्रकार उक्त गोलैकी व्यवस्था जान लेना चाहिये). इस रीतिसं जो अपनेको ब्रह्मज्ञानी वा अहंब्रह्म मानतेहैं उनकोभी प्राणभाव पर्यंत विक्षेप ओर प्रारब्ध तथा क्रियमाण भोग प्रसिद्ध देखतेहैं. ज्ञान होतेही शरीरका त्याग वा अभाव नहीं होता; अतः उक्त विकल्प वा दृष्टि मठ मरदी वा शब्दमात्रसे मानना, विद्वान बुद्धिमान, पदार्थज्ञानी, सृष्टि नियम के परीक्षक ओर सज्जनोंका काम नहीं है, किंतु अज्ञानी विश्वासी, धूर्त, ढोंगी वा मिथ्याभिमानियोंका काम होगा. स्वप्न विषेभी, 'स्वप्नादिवत्' मिथ्यामंतव्यमात्रसे विक्षेपादिकी निवृत्तितो; नहींहोती अतः मिथ्यामाननाभी विश्वास वा कथनमात्रहै. ओर जो यह कहोकि "जिसकालमें ब्रह्मा-

कार वृत्ति होती है, उस समय शरीरका भान नहीं होता; अतः नहीं है वा निवृत्तिरूप है, वा मिथ्या वा स्वप्नवत् वा शून्य वा अभाव रूप है।” यह कथन वा मंतव्यभी वेसा है कि, जैसे नट वा व्यभिचारिणी स्त्री वा गणित अभ्यासी वा नाटक दृष्टा, कलादि कालमें स्व शरीरका भान नहीं रखते वा शरीरको नहीं मानते—नहीं देखते वा उसका ज्ञान नहीं है; इस हेतुको लेके कहेंके हमारा शरीर नहीं—अभाव वा मिथ्यारूप है. किंवा कोई रोगी स्वप्नमें अपनेको निरोगी मानलेता है.—एसा आपका कथन है. निदान स-माधि कालमें ज्योतिष्मती किंवा विश्वास रूप कोई चेतन वा शून्यादि आकार वृत्ति रहनेसे शरीरका भान नहीं होता. वहांसे निवृत्त हुये वही शरीर ओर भोग. जेसाके मुषुप्तिमें रोगी, निरोगी; ओर जागे तब वेसाका वेसा. निदान इस दृष्टांतसे निवृत्ति होगइ, एसा सिद्ध नहीं होता.

जो यह कहोके “ज्ञान होतेही यदि शररिका अ-भाव हो, तो संप्रदायकाही अभाव होगा. किंतु किसीका कोई उपदेशक नहीं मिलनेसे ज्ञान मार्गका विच्छेद हांगा. इस लिये ज्ञान पश्चात्भी शरीर रहता है.” यह कथनभी बालगालीवत् है—अर्थात् यदि यह वात सत्य है के, ‘अधिष्ठान ज्ञानसे अध्यस्तकी निवृत्ति हो’ तो, शरीरादिक नहीं होने चाहियें ओर जो आप ज्ञान संप्रदाय रहनेकी युक्ति देते हो, सोतो ज्ञानीकी दृष्टिमें, कोई संप्रदाय वा उपदेश योग्य, है ही नहीं; तब उक्त विकल्प केसे होगा?—नहीं बनता; उलटा एसा देखते हैं के, ज्ञान पश्चात्भी जनकादि विशेष प्रवृत्तिवाले हुये हैं. इसलिये प्रारब्ध ओर तद्जन्य कार्य शरीरादि माया रचित वा ज्ञान निवर्त्तनीय

मिथ्या-नहीं अथवा सत्य परमाणुके संयोग वियोग जन्य वा सत्य मायाके परिणाम विशेष हैं एसा मानना पडेगा.

प्रश्न होता है के सबसे प्रथम, अधिष्ठानके ज्ञानका पानेवाला कोन हुवा? जो यह कहोके ईश्वर है; तब तो, अधिष्ठान [चेतन] के ज्ञानवाला-अहं ब्रह्मरूपसे स्वरूपका ज्ञाता जो वेदांतियोंका नित्य मुक्त ईश्वर, उसको जगत् ओर माया नहीं भासनी चाहिये; ओर जीवोंके कर्मानुसार व्यवस्था कर्त्ता अभिन्न निमित्तोपादान नहीं होना चाहिये; परंतु मानते तो हो. तथाहि उसका उपदेश वाक्य प्रमाण है-बोह सर्वज्ञ है-इत्यादि कथनकी असमीचीनता उपर कह आये हैं; अतः ईश्वर विषे सो कल्पना अघटित है.

जो आद्य उपदेशक किसी मनुष्य (वामदेवादि) को मानो तो, ज्ञान होतेही उसके शरीरका बाध होनेसे उपदेश नहीं हुवा होगा, एसा मानना पडेगा.

जो अनादिसे परमपरा एसेही होता आना, ब्रह्म ज्ञान पीछे शरीर रहना ओर उपदेश होना मानो तो, इसी प्रकार भविष्यमें अनंतकाल तक माननेसे माया-अवीद्याका अभाव माननेका स्वयं निषेध होगया.

जो यह कहोकि “जिस अंतःकरण-जीवको ज्ञान हुवा उसके उपादान ओर तत्कार्य प्रारब्ध ओर शरीरका अभाव होता है; अन्यका नहीं” तो, आपके मतमें अनेक दोष आवेंगे.-संप्रदायका उच्छेद होना चाहिये. मायाको स्व सिद्धांत विरुद्ध सावयव माना पडेगा. सावयवसे विलक्षण नहीं ठेरेगी; क्योंकि उसका एक अंश नाश हुवा अन्य नहीं. तथा उसी अधिष्ठानांश देशमें अन्य अंतःकरण आनेसे वेसेकी वेसी व्यवस्था रही. ओर प्रारब्ध-

जन्य शरीरका ज्ञान पीछे नाश तो नहीं देखते; अतः उक्त मंतव्य कथन मात्र हे.

जो यह कहो के “ज्ञान हुये पीछेभी-विदेह होने पश्चात् उसके शरीर ओर प्राण तथा अंतःकरणका समष्टि ईश्वरमें लय होताहे ओर ईश्वरके लय होने साथ उसकाभी लय वा विदेह मुक्त होताहे ” इस मंतव्य वा कथनकीभी कोई साक्षी नहीं मिलती. ओरभी एसा माननेसे “अधिष्ठान ज्ञानसे कल्पितकी निवृत्ति ” यह वेदांतका सिद्धांत त्याग होगा. तथाही आपकी रीतिसे तो, अबभी मायाका कार्य अविद्या, अंतःकर्णादि, माया पदके वाच्य-विशिष्ट चेतनसे भिन्न नहीं हे; अतः उक्त कथन असंगत हे.

जो ब्रह्मज्ञानसे अज्ञान के एकअंशकी निवृत्ति ओर विक्षेपांशकी अनिवृत्ति हे; एसा मानोगे तो, जेसेके स्वप्नगत् स्वप्नसिंह ओर स्वशरीर यह सर्व (स्वप्न, स्वप्नशरीर, स्वप्न-सिंह.) नाश हुयेभी, किंचिंतांश जाग्रतकालके शरीरको, भीतसे टकराता वा कंपाता हे; किंवा, स्वप्नगत् स्वभोक्ता शरीर ओर भोग्य स्त्री तथा स्वप्नके नाश हुयेभी, उस अविद्याका किंचिंतांश जाग्रतरूप शरीरसे वीर्यपात कराता हे. वेसेही विक्षेपांश इस शरीरके त्याग पीछेभी, अन्य शरीरोंके साथ संबध करावेगा; क्योंकि स्वप्नसृष्टि “दृष्टि मात्र सृष्टिथी” उसी अविद्याके एक अंशने, पुनः जाग्रतनामासृष्टि [जिस शरीरसे वीर्यपात हुवा सो] पुनः रची. इत्यादि प्रकारसे अत्यंत निवृत्तिका अभाव होगा.

जेसे अज्ञानका कार्य अध्यास मानते हो, वेसे प्रारब्ध ओर शरीर सिद्ध नहीं होता; क्योंकि रज्जु सर्प दर्शनकालमे अध्यास कथन बने नहीं, किंतु सर्प निवृत्तिकाल पीछेही कह-

ना बनता है; यह बात सर्व भ्रमवादियोंको मान्य है. तद्वत् देहादि दर्शनकालमें देहादिको अध्यास-भ्रमरूप कहना नहीं बनता और निवृत्ति पश्चात् कहने वाला नहीं है. इससे क्या आया? ब्रह्मज्ञान तो, हुवा परंतु, प्रारब्ध और शरीरका अभाव नहीं हुवा; अतएव, ब्रह्मज्ञान करके जो मूलाज्ञान, बाध हांगया है; उसके कार्य, प्रारब्ध वा शरीर नहीं हैं. जो यह उसके कार्य हों तो, इस शरीर के विद्यमान-भासमान होते हुये—“ यह मिथ्या अध्यासरूप है ” एसा कथन असंभव वा सदोष वा संशयरूप है.—यह सिद्ध होगा—और जब निवृत्त होजायगा [मरजायगा] तिस पीछे साक्षी नहीं. यद्यपि पूर्व जन्मवत् उत्तर जन्मादिका अनुमान करते हैं, वेसे अनुमान होगा, तथापि उक्त दर्शनानुसार असंत निवृत्तिकी साक्षीका अभाव है. श्री शंकरमहाराज, सनत्कुमार, रामादि ज्ञानीका, ज्ञान पश्चात्भी अन्य जन्म होना वेदांती भाइभी मानते हैं निदान उक्त उभय प्रकारसे प्रारब्ध और शरीर अज्ञानके कोई अंशकेभी कार्य नहीं ठेरते.

जो यह कहोके “ जेसे घटमेंसे कपूर निकालें तोभी कपूरका गंध शेष रहती है. किंवा जेसेके किसीके मारने वास्ते तीर फेंके सो, उसको मारकेभी वेग बलसे आगे जाता है; किंवा कुंभारका चक्र घट होजाने पीछेभी पूर्व वेग बलसे थोड़ी देर चलता है; किंवा तालावकी पाल उपर जो फलित अंब वृक्ष उसका मूल उखाड़े पीछेभी थोड़े दिन फल शाखा वेसेही ज्ञात होते हैं. किंवा सर्प भ्रांतिकालमें जो चोट लगी उसका दरद भ्रांति निवृत्ति पीछेभी रहता है.—इत्यादि दृष्टांतो समान अविद्या लेश [प्रारब्ध रचित शरीर] रहेता है. ” तो इससे यह परि-

णाम निकला के, जैसे भूमी ज्ञानसेभी मृगजल भासना निवृत्त नहीं होता, वैसे शरीरभी भासता है; उसके अधिष्ठान ब्रह्म वा अंतःकरण उपहित वा कूटस्थ चेतनके ज्ञानसे उसकी निवृत्ति नहीं होती. परंतु ऐसे विरोधी भाषण-उपदेश,-बालकहानी समान सिद्धांतपर अफसोस आता है, अज्ञान तो निवृत्त हो ओर उसका कार्य किंचित शेष रहे ? बाहरे भारत खंडकी अविद्या ओर-न्याय नहीं किंतु, अन्याय ! जब कपूरका अभाव कहा तो गंध कहाँसे. जब तीर वा बलका अभाव-तो, वेग केमे शेष रहेगा. घटका उपादान चक्र नहीं-तो, घटोत्पत्ति पीछे चक्र अभाव होनेका नियम क्यों ? जब वृक्षके मूल-परमाणु समूह-का नाश हो (जोके शाखा फल फूलमें है) तो फेर वृक्षही कहाँ ? फल फूलतो स्वप्नमेंभी नहीं. रज्जु अज्ञान वा सर्पका उपादेय चोट वा दरद वा कंपन होता तो नाश होते; अन्यथा कैसे नाश हो -इत्यादि दोषोंको लेकर अविद्या लेश मानना व्याघात दोष है.

ओर इसी वास्ते यह सिद्ध होता हैके, जब अध्यस्त माया-अज्ञान-अविद्याका कार्य (प्रारब्ध-शरीरादि) ब्रह्म-ज्ञानसे नहीं जाते तो, माया कैसे जायगी ? अर्थात् ब्रह्ममें वोह अध्यस्त-मिथ्या-नहीं, किंतु [कर्मसेभी अनिवृत्तनीय] सस्वरूप है.

जो कहोके " जैसे अग्नि संयोगसे कारणरूप तंतुका प्रथम ओर कार्यरूप पटका पीछे नाश होता है; वैसे कारणरूप अविद्याका पहिले (ब्रह्मज्ञान होतेही) ओर कार्यरूप प्रारब्ध-शरीरादिका पीछे (ज्ञानके पश्चात्) नाश होता है," यह न्याय वा वेदांतियोंका कथन सर्वथा पक्ष वा अन्यायरूप

किंवा भूलभरा हुवा हे; क्योंकिे अग्नि और तंतुका संयोग जो हे सोही, पट और अग्निका संयोग हे. पटका उपादान तंतु और पटसाथकेसाथ नाश होते जाते हैं; जो तंतुकी समाप्ति सोही पटकी समाप्ति हे. इस प्रकार अधिष्ठान ज्ञानके अखंत समीप-उत्तर क्षणमें वा ज्ञान होतेही वा अज्ञानाभाव होतेही माया-अविद्या-अज्ञानके साथ शरीर गलना चाहिये. परंतु ऐसा तो नहीं देख पडता.

तथाही वेदांत संप्रदायसे विद्या-ब्रह्मज्ञान-भी माया-का कार्य हे, सो कार्य स्वोपादान मायाके नाशमें असमर्थ हे. अतः ज्ञानसे सकार्य अज्ञानका नाश मानना समीचीन नहीं. जो यह कहोके " जैसे पट और अग्निका संयोग उन उभयका कार्य हे, सो संयोग, स्वोपादान पटका नाशक हे; इसी प्रकार माया-अज्ञान-का कार्य जो वृत्ति ज्ञान सो स्वोपादान अज्ञानका नाशक हे. किंवा जैसे हस्त स्वोपादान शरीरका नाश [अपघात] करके आपभी नाश होता हे. इसी प्रकार कार्यरूप वृत्ति करके माया और वृत्तिका नाश होजाता हे, " सोभी समीचीन नहीं. क्योंकिे पटके नाशमें पट संयोग मात्र हेतु नहीं, किंतु अग्निका संयोग और अग्नि-उभय हेतु हैं. इस रीतिसे ब्रह्म और उसके ज्ञानका संयोग-यह उभय वृत्ति अज्ञान-मायाके नाशके हेतु मानने पडेंगे. परंतु अग्निसे जब पट संयोग होगा, तबही पटका बाध होगा, वेसे ब्रह्म, माया-अज्ञानमें कहना नहीं बनता; क्योंकिे ब्रह्म तो, मायाका साधक हे. जो साधक न हो किंतु बाधक हो तो, उसके अध्यक्षत्व, व्याप्यत्व और स्वरूपकी असािद्धि होगी. निद्रान ज्ञानके उपादानका एक अंश [ब्रह्म] तो, मायाका बाधक नहीं. अब रही माया-वृत्ति, सो जैसे अकेले पटसे

पेटका दाह नहीं होता वेसे, माया वा तदकार्य ज्ञानसे माया-अविद्याका दाह नहीं होगा. इस रीतिसे स्वकारणके नाश करनेमें ब्रह्म ज्ञान हेतु नहीं.

जो यह कहौकि जैसे कोई दो पुरुष दोधारी बरछी, परस्पर पेटमें रखके बल करके परस्परमें मरजाते हैं वेसे, वृत्तिज्ञान और अज्ञानका नाश समझलेना चाहिये. सोभी नहीं बनता; क्योंकि जो वृत्तिज्ञानने अज्ञानका नाश किया तबतो, वृत्तिज्ञानके नाश होनेकी सामग्री नहीं. और जो परस्परके नाशक हुये तो बरछी समान, साधक ब्रह्म और उभयसे भिन्न तीसरी सामग्री चाहिये. किंवा परस्परकी मल्लकुइती के समान नाश होतेहों तो, ब्रह्मज्ञानी महाराज जड मुरदे समान होजावें; किंतु शरीर रहित होजावें—ज्ञान होते अज्ञान नाश हो कि, तुरत अज्ञानके कार्य शरीर वृत्ति उभय प्रतीतिके विषय नहीं—एसे लुप्त-नाश पर्याय होजावें, तो जानें कि परस्पर नाशके हेतु हुये, परंतु जो एसी असंभव वार्त्ता होना मानलेवें तोभी, अन्य प्रपंच दृष्टि गोचर हे; अतः सो अज्ञानका कार्य न कहा जायगा. उपदेशक आचार्य, अज्ञानी-अमुक्त मानलेने होंगे. उपदेशक, प्रमाणका अभाव मान्ना पडेगा.

जो कहो के “ ब्रह्मज्ञान वा वृत्तिज्ञान करके उसके उपादान अविद्या-माया-ओर उसके कार्य प्रारब्ध-शरीर-प्रपंचका नाश तो नहीं होता, परंतु बाधितानुवृत्ति करके (जैसेके उसर भूमिके ज्ञान हुयेभी मृगजल देखपडता हे वेसे) विक्षेप-शरीरादिक देख पडते हैं.—अर्थात् पूर्व अज्ञानकालवत् सत्यरूपसे प्रतीत नहीं होते. ” तो, यह परिणाम निकलेगा के “विशेष ज्ञानसे, “चेतन एक व्यापक अखंड ब्रह्म हे,” एसा ध्यानमें आया. ओर माया तथा उसके कार्य शरीरादि, जड

दुःखरूप और परिणामी तथा ब्रह्मसे विलक्षण हैं, सत्य नहीं, ऐसा मानलिया; परंतु उसकी अत्यंत निवृत्ति हुई ऐसा, अथवा जिसने माना सो मायाके बंधन (जन्म मरण)से रहित हुआ सो, सिद्ध न हुआ." जब यूं हे तो,—अनावृत्ति, जीव ब्रह्मकी एकता, जन्म मरण त्याग, ओर क्षीयंते चास्य कर्माणी, इत्यादि—वेदांत पक्ष सिद्ध नहीं हुआ ओर पूर्ववत् प्रवाहमें रहेगा. हां, इतना अंतर हुआ के पहिले तो, ब्रह्म ओर माया तथा स्वस्वरूपको निश्चय नहीं कियाथा ओर अब करलिया; इससे इतर फल नहीं. परंतु स्वस्वरूप निश्चयभी (जैसा के वेदांती लोक मानते हैं) यथार्थ नहीं हे; यह उपर लिखआये हैं. अतः विश्वासरूप वा कथन मात्र—अयथार्थ निश्चय हुआ, सो अनर्थका हेतु हे, श्रेयका नहीं. अतएव साज्य होनेसे सिद्धांतकी हानी हुई.

ओर मृगजल देख पडनेके कारण तो केवल अज्ञान नहीं, किंतु सूर्यकी रोशनीका उल्ट फेर ओर रजकण विशेष तथा दूरादि कारण हैं, अतः उनकी निवृत्ति तक वेसाहि-देख पडेगा. केवल भूमिज्ञानसे जलकी मान्यताका अभाव हुआ, कुछ दृष्ट स्वरूपका नहीं. इसी प्रकार ब्रह्म हो ओर सत्य हो तथा माया ओर उसके कार्य शरीरादि मिथ्या हों तो, ब्रह्मज्ञान पछि ब्रह्मचेतनकी सत्यता ओर सकार्य मायाकी ब्रह्मसे विलक्षणता का निश्चय हुआ; परंतु उसके स्वरूप ओर विक्षेप दुःख सुखादिकी निवृत्ति नहीं हुई. [यथा दग्धपटमें उसका मूलतो हे. सर्वथा अभाव नहीं] अतः उक्त दृष्टांतसेभी ब्रह्मज्ञान करके मिथ्या शरीर, ओर प्रारब्ध उसके कारण माया—अविद्याकी निवृत्ति नहीं. ओर अविद्या लेश नहीं, यह सिद्ध होजायगा.

इसी प्रकारको लेके “ ज्ञानवानके प्राणका उत्क्रमण होगा अर्थात् ब्रह्मज्ञानको विदेह मुक्ति होगी-पुनर्जन्म न होगा. ” उस वेदांत सिद्धांतका उच्छेद होसकता है.—केवल विश्वास मात्र मंतव्य ठेरता है; क्योंकि उसकी साक्षीभी नहीं मिलती, अद्यापि कीसीने चिठी,—कागजभी नहीं दिये. ओर प्रेतवत् आकेभी नहीं कहा के में मुक्त हुवा. जो [गरुडपुराणादि मंतव्यवत्] पीछे आके कहेना मानलो तो, ब्रह्मस्वरूप न हुवा, एसा सिद्ध होजायगा. किंवा प्रेत हुवा, ओर फेर पुनर्जन्म लेगा, एसा सिद्ध होगा. ओर जो विदेह मोक्षभी मिथ्या मानते होतो, ब्रह्मज्ञानका उपदेश ओर श्रवण मननादिभी व्यर्थ हैं.

तथाहि विदेहमोक्ष (मोक्ष होने पीछे जन्म नहीं होता—प्राणोंका उत्क्रमण नहीं होता—पुनरावृत्ति नहीं होती—जीव संसारको प्राप्त नहीं होता) मान्नाही असंगत—अयुक्त है; क्योंकि आपके सिद्धांतमें ‘ जीव अनादि है—नवीन उत्पन्न होना नहीं मानते—सादि नहीं कहते हो; ओर इधर मोक्षसे अनावृत्तिभी, मानते हो. ’ अर्थात् इस सिद्धांतसे सृष्टिका उच्छेद होजाना चाहिये. क्योंकि सृष्टि रचना के निमित्त जो जीव हैं सो [तमाम जीव, जब तब मोक्षको प्राप्त होके सृष्टिके उपादान (माया—प्रवृत्ति—पंचतत्त्व) से असंबंधी—असंसर्गी—संबंधके अयोग्य—(मुक्त होगये—वा) होंगे. तब निमित्तके अभावसे सृष्टिकी रचना नहीं होगी. जब यूं होतो, सृष्टि नियम विरुद्ध आपके मिथ्या पंचतत्त्वोंकी भी निरर्थकता मानी पड़ेगी; जोकि असंभव है. कारणकि, ब्रह्मांडमें कोईभी वस्तु निष्फल नहीं मानसकते—नहीं सिद्ध होती; जो मानें तो, उसका होनाही व्यर्थ होगा. जीव

ओर मोक्षभी व्यर्थ माने पड़ेंगे.—आपका तमाम पक्षभी निष्फल मानसकेंगे. एतद्दृष्टि “सर्व सफल हैं” एसा सिद्ध होता है-मानना पडेता है. सार यह है कि, एकजीव (वामदेवादि) के ज्ञानसे तो, माया-तत्त्वोंकी निवृत्ति हुई नहीं, केवल जीवत्व [कर्तृत्व, भोक्तृत्व, जन्म मरणादि] की निवृत्ति हुई. जो तमाम पंचतत्त्वादि-मायाकी निवृत्ति हुई होती तो, खंडन मंडन कर्त्ताकीही सिद्धि-अनुभव-प्रतीति नहीं होती. अतः मुक्त वामदेवादि समान, सर्व जीवोंमें जीवत्वकाही अभाव होगा.—मायाके कार्य-पंचतत्त्व, [ईश्वरभी] शेष रहेंगे. सो ये नाना गुणदोष स्वभाववाले तत्व (तमाम जीवोंके मुक्त हुये पीछे) किस काममें आवेंगे?—निष्फल रहेंगे. परंतु यह बात असंभव है. अनुभव उक्त ‘निरर्थकाभाव’ नियमके बलकरके जीवोंकी मोक्षसे पुनरावृत्ति मानी पडेगी. इसका प्रसिद्ध परिणाम यह निकलेशाकी, अनुत्क्रमण (अपुनरावृत्ति) का सिद्धांत-मंतव्य अयुक्त और ब्रूट है. किंतु अनावृत्ति (अपुनरावृत्ति) का उपदेश वा लोभ, मिथ्या कपट—वा अज्ञानता है.

१ जिन मतोंमें जीवोंको अनादि मानके मुक्ति (मोक्ष हुये पीछे अनावृत्ति) मानी है, उन सर्व मतोंको यह दोष प्रस्ता है. ओरभी जो मत-पक्ष जीवको सादि मानके अनंत उन्नति अथवा सादि जीवकी मोक्षसे अनावृत्ति मानते हैं, किंवा जीवको अनादि मानके अनंत उन्नति मानते हैं, उन सर्व मतको दूषित करताहै. बुद्धिमानको चाहियैकि, जीवोंके उपादान और पंचतत्व-सृष्टिके उपादान-उपयोग होने योग्य जो, वर्त्तमान समान अच्छे बुरे नाना गुण कर्म स्वभाव हैं उनके उपयोगपर दृष्टि डालके समझ लेवे. अप्रासंगिक होनेसे विस्तार नहीं लिखा.

इस रीतिसे कल्पित (मिथ्या-माया-अविद्या) की निवृत्ति अधिष्ठानरूप, अविद्या लेशवत् प्रारब्धभोग और विदेहमोक्ष-यह तीनों मंतव्य असंगत वा विश्वास वा अज्ञान मात्र हैं, सयुक्त, समीचीन नहीं।

अजात-दर्शन-२३.

जो कहो के “ ब्रह्ममें षाया और उसका कार्य प्रपंच न हुवा न हं और न होगा. “ न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो नच सायकः न मुमुक्षुर्नवैमुक्तः१ ” इत्यादि श्रुति हैं; अतः अजातवाद हे. माया नामरूप होतो, विवर्तवाद ठेरे वा मायाका स्वरूप होतो, दृष्टिसृष्टिवाद वा सृष्टिदृष्टिवाद वा अवच्छेदाभासादि वाद और निवृत्तिकी सिद्धिमें प्रयास हो; परंतु माया और तत्कार्य कुछवस्तुही नहीं हं; इमलिये तुझ मतिमंद अज्ञ [समीक्षक] का उक्त तमाम कथन वा खंडन व्यर्थ हे. ” यह मंतव्यभी बालकोंकी गाली समान, अभिप्राय शून्य हे. जैसे बालक परस्पर गाली देते हैं और उन पदोंके रहस्यको नहीं जानते हुयेभी, लडते-रोते-मरते और दुःखित देखते हैं वैसे, अजातवादकाभी कथन हे. अर्थात् प्रसन्नको नहीं, और नहीं को हां, कहके फेर नहीं वास्ते उपदेश, तकरार, संग्रहाय और तिसका पक्ष, जीव-ब्रह्मकी एकताका आग्रह, वर्णाश्रम निर्वाह, माण रक्षार्थ याचना, मतमतांतरके दोष कथन, कर्मोपासनादि तथा बंध-

१ यह वाक्य [श्लोक] न वेदका हे और न ब्राह्मण उपनिषद ग्रंथका हे. किंतु, श्रीगौडपादाचार्य कृत हे. तोभी मनमुखी वा विश्वासी वा अशोधक वेदांती भाई इसे वेदकी श्रुति कहते हैं. वेदांती भाइओंके वेदकी श्रुति हे.

मोक्ष आदिके झगडे!!! वाह अजातवाद! वाह! जो अजातवाद हे तो ब्रह्मकी सिद्धि नहीं करसकते. कोन करेगा? स्वयंब्रह्मतो अवाच्य-तदेतर कोन कहे, ओर मानसकेगा. अजातवाद कथन मंतव्यही न होसकेगा.

अजातवाद हे, एसे कथनसेही जातवाद सिद्ध होता हे. वक्ता श्रोता विद्यमान होनेसे. जो यह कहो के "तुम देखतेहो वा अज्ञ देखते हैं के वक्ता ओर सृष्टि हे; परंतु हम नहीं देखते वा ज्ञानवान नहीं देखते." इसका उत्तर आपका वाक्यही बस हे. यद्यपि तथापि घटपटादि शब्द बहुछार [वर्षा] की आवश्यकता नहीं. व्याघात वाक्य उन्मत्तोंके सिवाय कोन कहे? ओर उसमें तकरारभी कोन करे? हम कपोल कल्पित निकम्मे-असत् विषयमें व्यर्थकाल नहीं गुमाना चाहते.

पर अपरिहार [परसेस्वपक्ष बचाने] के लिये आपकी अजातवाद कोटीमें तो यह उत्तम शैली माननीय हे कि, "यदि स्वपर पक्षनिर्णय वा परीक्षा वास्ते किसी अन्यको मध्यस्थ ठेरावें तबतो, हम स्वयं उसीसे पूछ लेवेंगे वा निर्णय कर लेवेंगे. हमारे ग्रंथरूप मध्यस्थने जो कहा वा शिक्षकरूप, हमारे मध्यस्थने जो बताया अथवा हमारे मनमुखी प्रमाण युक्ति नामा मध्यस्थने जो हमारे मगज [मन] में उतारा सोही ठीक हे. उसपर हमारा विश्वास हे. तुम्हारा सुनना वा समझना ओर हमारा कहना वा सुनाना हम नहीं चाहते." तथापि इस उपरकी शैली वा उत्तर मात्रसे क्या? मनहीमें समझ रहे होगे, -संशय अशांतिकी दोडादोडके तमाशेमें लग रहे होगे, जिसकोकि दूर करने वास्ते प्रयास हे. यूंतो सर्व शैलीसे उत्तम, बलनामा मध्यस्थहे. -जो चाहासो मनादिया.

फेर कालांतरमें संतानमें वोही संस्कारदृष्टरूप होके भासमान होगा, सत्य जानेंगे. (वाहरे नबीमोहम्मदजी-आपकी धर्म पोलीसी). आपभी उसे उपचार क्यों नहीं करते कि, जिससे ग्रंथ वा उपदेश करनेका श्रम न हो, अर्थात् बल संपन्न बड़ाके एक मत होके मनमाना मनादो. कोई चूभी न करे ?

जो यह कहोकि “ परमार्थ (ब्रह्म) दृष्टिसे माया ओर तत्कार्य अजात हैं-नहीं हैं,”-एसा मानो तो यूं क्यों न माना जाय कि, मायाकी दृष्टिसे ब्रह्म अजात (न था, न हे, न होगा) हे-नहीं हे? जो इष्टापात्ति कहो तो, ब्रह्मोपदेश ओर तत्प्राप्ति अर्थ साधन करनेमें प्रवृत्ति न संभव; परंतु इसके विरुद्ध उपदेश ओर कर्तव्य होता हे-करते कराते हो. अतः अजातवाद मानना बालकोंकि कथा समान हे.

तथाहि जिसकी (ब्रह्म वा मायाकी) दृष्टिसे अजात हे, सो घट, आकाशवत् जड हे, अज्ञ हे, अज्ञाता हे, इस लिये अजात? वा ज्ञाता तो हे परंतु वस्तु न होनेसे अजात? यह दो विकल्प हैं; प्रथम कल्पना मायामें संभव; न कि ब्रह्ममें. जो ब्रह्म विषे मानोगे तो, अधिष्ठान न होगा. ब्रह्म त्रिज्ञासा न बनेगी, स्वपक्ष त्याग होगा. ओर जो ज्ञाता-दृष्टा मानोगे तो, ज्ञेय-दृश्यकी सिद्धि होजायगी. वस्तु नहीं हे एसा हुये उसके अभाव ज्ञानसे उसके अभावके प्रतियोगी [माया]की सिद्धि होजायगी. ओरभी पूर्वोक्त रीतिसे ब्रह्म विषे ज्ञातृत्व का अभाव हे; एतद्दृष्टि माया वा ब्रह्मका अजात कल्पक उनसे भिन्न मानना पडेगा. जब यूं होगा तो, ब्रह्मतर दूसरा अजात कल्पक-दर्शक-निश्चयकारक माननेसे स्व सिद्धांतका त्याग होगा. किंवा जैनियोंके अनैकांतिक [स्याद्वाद]-सिद्धांत समान किसीकी दृष्टिसे ‘हे’ किसीकी दृष्टिसे ‘नहीं-हे’

किमी दृष्टिसे "हैं नहीं हैं" इत्यादि सद्दोष सिद्धांत माननों पड़नेपर भी वस्तुतः अज्ञात सिद्ध नहीं होगा; किंतु ब्रह्म वा माया-दोनों, वस्तुतः कुछ हैं. 'कुछभी किसी प्रकारके भी नहीं हैं' एसा नहीं है. उन दोनोंमें कोईभी शुन्यरूप नहीं है. किसी देशकालमें भी जो न हो-जो दृष्टश्रुत न हो उसके लिये अज्ञातपद कथन ही संभव नहीं होता-अवसरप्रद नहीं.

अन्य मत-दर्शन-२४

विदितहो:-जैसेकि द्वैतपक्ष कई प्रकारके हैं:-यथा विशिष्टाद्वैत [न्याय-रामानुज-सांख्य-योग-आर्यसमाज वगैरे], द्वैताद्वैत^१ (किरानी, कुरानी, ईरानी वगैरे), केवल द्वैत [जैन, मीमांसा वगैरे], शुद्ध द्वैत [परमाणुवादि वगैरे].

वेसे अद्वैत पक्षभी अनेक प्रकारके हैं. यथा बुद्धाद्वैत,^२ अभावाद्वैत, शुद्धाद्वैत^३ (हमःओ), सूफी अद्वैत^४ (हमःअजो) वगैरे. इन सर्वसे इतर केवलाद्वैत^५ [शंकरमत^६] उत्तमहे. जो उसमेंसे मायाका सांतत्व और जीव ब्रह्मकी एकता-यह अंशानि-

१ द्वैतके दोपक्ष-हमः दरो (यह सर्व उसमें हे), दरो हमः [सर्व उसमें हे].-किंवा व्यापक व्याप्यवाद, दुसरा परिच्छिन्न-वाद. २ क्षणिकवाद, शून्यवाद, स्वभाववाद, दृष्टिसृष्टिवाद वगैरे. ३ यह सर्व ब्रह्म-ब्रह्मका विकार-वा इन सर्वका समूह ब्रह्म. ४ यह सर्व उस ईश्वरसे हे. आद्यअंत ईश्वरही हे. जगत आद्यअंतमें नहीं. मृगतृष्णावत् हे. वा ईश्वर कल्पित हे-स्वप्नवत् सादिसांत हे. वा अभावसे भावरूप ईश्वरने बनाइ हे. ५ पूर्ववत्-वगैरे. ६ उपनिषद्, अनुभवने योग्य ज्ञेय ब्रह्म पर हे. उनका कोई पक्ष विशेष नहीं. द्वैत और अद्वैत दोनोंको अवसर देतेहैं.

कालदिया जावे और शेष भाग तत् संबद्धरूपसे रखाजावे तो, एसा विलक्षण पक्ष हे कि, जिसके समान अद्यापि अन्य फिलोसोफी नहीं, और द्वैतवादियोंकाभी उसके साथ विरोध न हो. अद्वैतपक्षकी शाखा बहुत हैं, उनमेंसे कितनीक उपर कही गई. उपरांत तदंतर कबीर^७ आनंदभारती, प्रत्यभिज्ञ, नानक, थियोसोफी वगैरे हैं.

अद्यापि विचारवान, सूक्ष्मदर्शीको पूर्वोक्त लेखसे सर्व पक्षोंकी असमीचीनता ज्ञात होने योग्य हैं; अतः विशेष लिखना उचित नहीं; तथापि सेलभेल वाले केवल नाम मात्र जो अद्वैतवादी मत हैं^८ उन पक्षोंको जनाना उचित जाना गया है, अतः संक्षेपमें दरसाते हैं.

(क) नवीन पुराणी.

[थियोसोफीकल सोसाईटी—गुप्त मत—गुप्त विद्या.]*

थियोसोफिमृ मतने आर्यावर्त्तमें १५ वर्षसे जन्म पाया हे. किसी अंशमें प्राचीन किसी अंशमें नवीन वेदांत, किसी अंशमें शुद्धाद्वैत, किसी अंशमें पुराण मत साथ मिलता हे.—मिश्रण पक्ष हे. अद्यापि उनका लेख किसी विशेष पक्षपर नहीं जान पडता; इसलिये सक्रम नहीं लिख सकते, तोभी उसके प्रसिद्ध आद्य अंतके तत्व*—परिणाम संबंधित असमीचीनता—अयथार्थता संक्षेपसे जनाते हैं:—

७ कबीरादिका अद्वैत, वेदांत जैसा हे. नाम मात्र वा शैलीमात्र अंतर हे. ८ क्योंकि सुफियोंके दो पक्ष हैं उनमेंसे एक तो वेदांतपक्ष समान हे. दुसरा अभाववाद हे. कबीरादीका पूर्ववत्. इसलिये उनकी चर्चा नहीं लिखी. ९ वा उपर कहे प्रसंगसे जिनका थोडा ध्यान आवे

* वक्ष्यमाण नोट देखनेसे उनका मत जानोमे.

१-पूर्व दर्शनमें सर्वज्ञत्वकी असिद्धि, सिद्धकीगई हे; उससे उनके ब्रह्म, लोगोस, ध्यान चोहानों, दिक्षित, सर्व अनुभव पश्चात मोक्ष ओर उन्नति पक्षका अभाव सिद्ध हे.

२-जीवको मध्यम, मिश्रित (मनस-बुद्धि-आत्माका समूह-वा भान] मानते हैं; इसलिये उसको मोक्ष होना, मोक्ष साधन, मोक्ष सुख भोगना ओर अखंत उन्नतिका अभाव स्पष्ट हे. सादि सांत जीव वास्ते उनकी मोक्ष मान्य नहीं होसकतीं.

३-जीवको किरण-प्रतिबिंब-आभास* मानें तो, पूर्वोक्त आभास-प्रतिबिंबवाले दोष आनेसे जीव ओर मोक्षभाव असिद्ध हे.

४-' ब्रह्म सत्यम् जगत् मिथ्या ' वाले पक्षमें भी पूर्वोक्त प्रसंगवाले दोष. [दर्शन ६-७ वगरे याद करो].

५-ब्रह्म ओर उसकी अनंत शक्ति मानें तो,* दो स्वरूपोंका परस्परमें अपवेश होनेसे पूर्वोक्त ईश्वरवाद प्रसंगवाले दोष आवेंगे. ओर सर्वशक्तिमानत्वका अभाव उपर जनाया हे, इसलिये यह पक्षभी असिद्ध हे.

६-ब्रह्मको विभु ओर अनंत तथा आधारभूत मानके नित्यगतिवान* मानते हैं, यह मंतव्य अलीक हे; क्योंकि गतिवान आधेय होनेयोग्य होता हे.

७-ब्रह्मको निर्विकार शुद्ध व्यापक कहके उसका रूपांतर ओर परिणाम* मानना असंभव दोष-विरोधाभास.-शुद्धाद्वैत पक्षवाले दोष.(ख) देखो.

८-जीव ब्रह्मकी एकता माननेमें पूर्वदर्शनीक्त दोष आतेहैं. मनस, प्रकृतिका परिणाम हे, उसकी एकता आत्मा वा ब्रह्मके साथ होना असंभव हे.

९-पशु पक्षीमें मनुष्यवाला जीव नहीं मानते; परंतु हाथी, कुत्ता, बंदर, बैया वगैरे जानवरोंके कृत और पाक्षियोंकी परिभाषा जाननेसे उनका अनुमान गलत है.-मनुष्यमें और जानवरोंमें साधनोंका अंतर है. भान [जीव] व्यापक आत्मा सर्वमें है, एसा वे मानतेहैं; अतः निरंश आत्माके संबंधमें उनका मंतव्य अमान्य है. वगैरे.*

* इस नोटको वांचके ओर पूर्वोक्त दर्शनोंको ध्यानमें लेके थियोसोफिस्ट पक्षके दोष विचारोगे तो, उक्त ८ दोषही बस होते हैं.

जोकि यह मत मिश्रिण पक्षसे है १, आर्यावर्त्तवासी एसे बहोतही थोडे मनुष्य निकलेंगे जोकि, इस पक्षको जानते हों २, इस पक्षके अनुयायिओंमें बहुतांका मगज पुराणियों समान विशेष अंशमें विश्वासी, वहमी ओर सकंप देखनेमें आया है ३, उनका लेख ओर पक्ष एक क्रमपर नहीं; किंतु अपनेको तत्व शोधक मानते हैं ४, कुछ स्पष्ट जनाये विना उक्त खंडन ध्यानमें नहीं आनेका ५, इत्यादि कारणको लेके इस पक्षका मंतव्य, संक्षेपमें जनाना आवश्यक जानके-अनिश्चित होनेसे मूल प्रसंग योग्य नहीं समझके, इस नोटमें उसके खंडन सहित लिखते हैं. उस तमामको वांचनेसे सद्देजमें जानसकोगेकि, इस मतके मुख्य पक्षका खंडन उपरके दर्शनोंमें आचुका है. ओर इनका द्वैत वा अद्वैत वाद है, यह बातभी जानलोगे.

७

मूः-

स्थूल भुवन

इत्थर ७

वायुरूप.

प्रवाही.

नक्कर.

५ प्राण.....

६ छाया शरीर.....

७ स्थूल शरीर.....

सूक्ष्म शरीर

इस नकशेमें संज्ञाके सामने ०-१-२ वगेरे चिन्ह जिस नाम साथ लिखे हैं, सो संज्ञा आगे जिस नकशेमें आवे वहां, यही नाम पढ़ने चाहिये. यथा जहां ० आवे वहां, महापरिनिर्वाण, जहां २ वा ३ आवे वहां बुद्धि, जहां १ वहां आत्मा, जहां ३-३ वहां बुद्धि-मनस, वांचना चाहिये. इसादि.

इसलिये यह पक्ष सयुक्त नहीं. इसी सबबसे उनकी अंतरंग सभा [पुरुष प्रकृति वा ब्रह्म मायाकी संबंध दर्शक अन्य मतों साथ थि.—[थियोसोफी] मतका मुकाबला.

संज्ञा. थि. के तत्व.

वे—[वेदांतमत]के तत्व.

०	शुद्धब्रह्म.
१	जबकि	आत्मा,	वस्तु	शेषा-शक्ति-मायाका आधार जो ब्रह्म. माया वा अंतःकरण वा अविद्या अनवच्छिन्न चेतन.
१	जबकि	आत्मा,	ब्रह्मका अंश है.	शुद्धमाया अवच्छिन्न-मायोपहित ईश्वर-अविद्या वा अंतःकरण अवच्छिन्न वा अविद्योपहित वा अंतःकरणोपहित चेतन-कूटस्थ.
१	जबकि	ब्रह्मकी	किरण है.	शुद्धमायामें चिदाभास. } ब्रह्मका माया अंतःकरणमें चिदाभास. } और अविद्यामें जो प्रातिबिंब, सो.
२	बुद्धि,-जबकि	ध्यान	चोहानोंका अरक मानाजाय.	मायाके अंश अविद्याके शुद्धसत्त्वका सूक्ष्म भाग. संस्कार पाई हुई [ऋतंभ्रा-रूप] अंतःकरणकी वृत्ति.
	जबकि	ध्यान	चोहानोंका किरण है.	अविद्याके शुद्धसत्त्वांशमें ईश्वरका आभास. सत्व रजतम मिश्रित जो अंतःकरण तिसमें जो शुद्ध सत्व भाग सो बुद्धि. संकृतवृत्ति.
३-३	बुद्धि-मनस,			अंतःकरणका शुद्ध सत्व भाग (बुद्धि) ओर शुद्ध रज [उपला मनस] मिले हुये वा शुद्ध सत्व-शुद्धरज-शुद्धतमका समूह जो अंतःकरणका भाग, सो.

ओर अनुभव करानेवाली सभा] का मोह गुप्त मोहही है. तपास-
लो. खेर कुछभी हो, परंतु वेदांत, पुराणका पक्षी होनेसे पूर्व द-

संज्ञा. थी.	वेदांत.
३ मनस.	अंतःकरणके शुद्धरज, शुद्धतम-यह दो- नों मिलके किंवा केवल अंतःकरण. प्रकृतिके कार्य महतका कार्य. वा मा- याके अविद्या परिणामके भागका कार्य- परिणाम.
१ उपला [उपरका]	शुद्ध वा संस्कारी अंतःकरण, वा चि- दाभास.
२ निचला	इंद्रिय ग्रामाधीन वा संबंधी अंतःकरण.
जबकि उपरके मनसका भा ग है.	” ”
जबकि उपरके मनसकी कि- रण है.	अंतःकरणकी वृत्तिका ज्ञानेंद्रियों साथ- तादात्म्य वा वेशा चिदाभास.
३-४ मनस-काम	रज तम प्रधानवाले अंतःकरणकी वृत्ति ओर इंद्रियोंका तादात्म्यत्व होके जो अ- वस्था होती है, सो.
४ काम	इंद्रिय ग्राम-इंद्रिय समूह. सूक्ष्म शरीरका एक भाग.
१ उत्तम	निर्दोष अंतःकरणाधीन इंद्रिय वा शुद्धेंद्रिय.
२ मध्यम	दुष्ट इंद्रिय ग्राम.

शानोक्त दोष इस मतको लागु होते हैं, अतः पुनः लिखना

३-५ काम-प्राण....	प्राणाधीन इंद्रिय ग्राम-कर्मेन्द्रिय और प्राणका समूह.
५ प्राण	सूर्य वा हिर्ण्यगर्भका सूक्ष्म तत्व-जो स्व-प्रसृष्टिमेंभी होता है.
१ सूक्ष्म	”
२ स्थूल....	स्थूल वायु, जो शुषुप्ति कालमें अन्यको प्रतीत होती है.
६ छाया शरीर....	सूक्ष्म शरीरपर जो विद्युत-ओरा-शब्द वगैरे सूक्ष्म तत्वोंका पड है.
७ स्थूल शरीर....	जो स्थूलभूत [रज वीर्य-खुराक]से बनता है.-जलाया जाता है.

इन सर्व तत्वोंमें ब्रह्म-कूठस्थ-आत्मा, अनादि अनंत, अंतःकरण [मनस-बुद्धि] अनादि सांत.-अर्थात् ज्ञान पूर्वक वासना त्याग पीछे अपने उपादानमें मिल जाता है.

जीवः-जबकि भान हे.

अविद्याके रजतमसे दबाहुवा सत्वांश वा [यही] साभास सत्वांश. वा [यही]साधिष्ठान माभास सत्वांश.

जबकि मनस बुद्धि और आत्मा-तीनों मिलके जीव संज्ञा हे.

साधिष्ठान साभास अंतःकरण-जीव वा अंतःकरण विशिष्ट चेतन,-जीव.

चेतनः-जबकिहलने चलने वालेका नाम हे.

साभास अंतःकरण. वा अंतःकरण.

जबकि ज्ञानस्वरूप ब्रह्मका नाम हो. वगैरे.

कूठस्थ-साक्षी-ब्रह्म.

व्यर्थ समझा गया है

संज्ञा. थी. | वेदांतके दुसरे प्रकारका मुकाबला.

०	}	पूर्ववत्.
१		
२		
३		आनंदमयकोश. अविद्याअवच्छिन्नचेतन.
४		विज्ञानमयकोश (बुद्धि और ज्ञानेंद्रिय).
५ मनस		चित्त-बुद्धि-मन-अहंकार-इन चारों त- त्व वा वृत्तिका समूह जो अंतःकरण, तिसमेंसे बुद्धि भाग छोड़के जो है, सो. मनोमयकोश [मन-ज्ञानेंद्रिय].
६-७		इंद्रियग्राम.
काम.		शुद्धेंद्रिय.
उत्तम		दुष्टेंद्रिय.
मध्यम		प्राणमयकोश [प्राण-कर्मेंद्रिय].
८-९		प्राण पूर्ववत्.
छायाशरीर		”
स्थूलशरीर		अन्नमयकोश.

अंतःकरणसे लेके सूक्ष्म प्राण तक, सूक्ष्म-शरीर कहाता है, उसमें अन्नमयकोशसे इतर चारों कोश होते हैं-स्वप्नमेंभी होते हैं और इसमेंसे मरने पीछे अंतःकरणसे सब छूटजाते हैं-वे अंतरक्ष विषे उपयोगमें आते हैं. स्थूलशरीर-अन्नमयकोश तो जलाया जाता है. केवल अंतःकरण उत्तर जन्म पाता है. [पक्षमें सूक्ष्मशरीरको उत्तरजन्म मिलता है]

थियोसोफिस्टोंके कल्पित ढकोंसलोंके संबंधमें मेरे एक मित्र (मरहुम थियोसोफिस्टने नाम लिखनेकी आज्ञा नहींदी.)

संज्ञा.	थि.	राजयोग मत-त्रा वेदांतका पक्षकार
०	पूर्ववत्.
३...	
१	आत्मा	कारणोपाधि.
२	बुद्धि... ..	
३-३-३-३-४-४-४-४	}	सूक्ष्मउपाधि.
४-४-४-४		
६-७...	...	स्थूल उपाधि.

सं.	थि.	बौद्ध.
०	अक्षणिक शुद्धविज्ञान. वा शून्य.
३...	सवासना मूल विज्ञान.
१...	आलय विज्ञान.
२...	प्रवृत्ति विज्ञान.
३-३-३-३-४-४-४-४	...	सवासना प्रवृत्ति विज्ञान.
३...	क्षणिक विज्ञान.
३-३-४-४-४-४-४-४	...	परिणामी विज्ञान-विज्ञानस्कंध.
४...	स्कंधबीज.
४-४-४-४-४-४-४-४	...	स्कंध परिणामाकार विज्ञान.
५...	विज्ञानका परिणाम विशेष.
६...	” ”
७...	” ”

कहा करतेथैकि "मरहूमा मडम-ब्लैवैत्स्की साधत्री वाईने
अदृष्टरूप हुये मुझको कहा कि मेंने जीव, ईश्वर, प्रकृति,

संज्ञा.	थि.	रिब्रस्ति मत.
०	}	नहीं वा. जात.
३		
१.	आत्मा...	१-खुदा. रूह.
२...	...	२-खुदाका दम(श्वास) हुकम-अंश.
३-३-४-४...	...	जीव.
४-६-७...	...	शरीर.

सं.	थि.	मुसलमानी मत.
०...	...	जात-
३...	...	सिफात-कुदरत-शक्तिसहित खुदा.
१...	...	रूह (खुदाकादम-हुकम-अंश)
२...	...	खुदाकी कुदरतसे खुदाका बनया हु- वा जोहर-सब,
३-३...	...	रूहलतीफ.
३	मनस.	रूहइनसानी.
३-४...	...	रूहकसीफ-कवायका मजमूआ.
	निचला मनस-अधमकाम.	नफ्स.
४	काम.	रूहहेवानी-वा हिस्समुशतरिक.
४-४...	...	रूहसेलानी.
५	प्राण...	दम.
६	छायाशरीर.	जिस्मेलतीफ.
७	स्थूलशरीर.	जिस्मेकसीफ.

मोक्ष ओर परब्रह्मके स्वरूप विषे जो कुछ कहा—अपने बनाये ग्रंथोंमें लिखा है, वोह मेंने भूल खाई है. देवखनमें

१-(थि.) १ परब्रह्म. २ वोह अंतरजामी-सगुण-ग-
तिवान-पोलरूप-अव्याकृत परिणामी-रूपांतर होनेवाला-
वही पुरुष-वही प्रकृतिरूप होता है.- व्यक्त अव्यक्तरूप
धारता है. सूर्य सेलेकर अणु पर्यंत उसीके विविधरूप हैं.

३-अविकारी, शुद्ध, निर्गुण, आधार, सर्वका मूल
(अधिष्ठान), निराकार, अखंड, अव्यय, अरूप, स्वतंत्र,
सच्चिदानंद, अद्वितीय, जिसका सर्व स्थल केंद्र है, विभु-
अनंत,-सर्वका लय स्थान.

मजकूर लक्षणोंमेंसे नं. १ और नंबर ३ वेदांत प-
क्षभी मानता है. नंबर ३ वाले ओर २ वालेमें परस्पर वि-
रोध है, इसलिये वेदांतपक्ष, परब्रह्म-शुद्ध चेतनके वे
लक्षणके जो नं. २ में हैं-थियोसोफिस्ट जिसको मानते हैं,
सो नहीं स्वीकारता. किंतु नंबर २ वाले लक्षण माया वि-
शिष्ट ईश्वरके कहता है.

परंतु शुद्धाद्वैत (वल्लभ) मत वाले, एकही ब्रह्मके
थियोसोफिस्टों समान विरुद्ध धर्माश्रय वाले (नं १-२-३)
लक्षण मानते हैं. बौद्ध मतमें थियोसोफिस्टों समान घटित
होसकते हैं.

वेदांती-रामानुज-आर्य समाज-पौराणी-जैनी-कि-
रानी-कुरानी-ब्रह्मसमाजी, इस विरुद्ध पक्षको नहीं स्वकारते.

२-थियोसोफी (थियोसोफिस्टोंके मान्य ४ ग्रंथका
सार) वाला कहता है कि, ब्रह्म, पुरुष वा प्रकृति नहीं.
जगत, न पुरुष. हे न प्रकृति, परंतु उभयरूप है. परब्रह्म ओर
प्रकृति वस्तुतः एक हैं. ब्रह्म, जगतकर्ता नहीं; किंतु जैसे जल,

जाके अपनी भूलका शोधन करके कामभुवनमें मुझका आना पडा हे. ओर अब जो मुझसे कामभुवनमें असत्य परपोटाका कर्त्ता नहीं, वेसे अनादिसे स्वभावतः भरती. ओट समान होता रहता हे. ब्रह्म हे सो जगत, जगत हे सो ब्रह्मरूप नहीं; किंतु सृष्टिका आधार हे. ब्रह्म विना सृष्टिकी स्थिति नहीं—ब्रह्म भान [ज्ञान] रूप हे,—सृष्टिका ज्ञान कर्त्ता नहीं. ब्रह्म वेभान वा केसा हे, यह नहीं कहाजाता.

ब्रह्म, एक सत् हे, परंतु माया (एक हो परंतु अनेक रूप में जनाय वा जनावे सो माया) के सबबसे द्वैत—नानारूप भासता हे. आकार मात्र माया हे. एक प्रकार कहें तो वही ब्रह्म, सृष्टि हे (गुप्त ज्ञान संहिता). ध्यानचोहानों (व्यक्ति समूह—ईश्वर) कोभी द्वैत भासता हे; जगत् एसा हे जेसाके जलमें परपोटा.

(ग्रं. क.) नं. २ वाले पक्षमें कितनाक अंश वेदांतको मिलता हे. परंतु थियोसोफिस्टभाई, विवर्त वादकी खूबी नहीं जानेत.—फिलोसोफीसे डरते हैं. इसलिये मडम वा उसके चेलोंके बनाये हुये ग्रंथोंमें विरोधाभासका ठिकाना नहीं.

(समीक्षक.) इस विरोधाभास (व्यापक ब्रह्म सक्रिय—परिणामी—तम प्रकाशरूप वगेरे) का खंडन—असंभवता ओर ब्रह्मके अभिन्न निमित्तोपादानत्वका खंडन पूर्व दर्शनोंमें आचुका हे. ओर आकार, माया मात्र हे—वस्तुतः नहीं, इस पक्षके दोपभी पूर्वमें कहे गये हैं. थियोसोफीका ब्रह्म, सांख्यकी प्रकृती—प्रधान समान हे; क्योंकि निराकार—निरूप ब्रह्मका साकाररूप वाला परिणाम—उपादेय मात्र थियोसोफिस्टोंके बुद्धिमान महात्मा—गुरु—सर्वज्ञ—गुप्त दिक्षित ध्यान चोहानोंके सिवाय कोन माने!

कृत नहीं हुआ तो, धारी हुई भूत योनी छोड़के आर्य कुलमें जन्म लेनेवाली हूँ; “एसा अपने कर्मोंके” (अलंमंत

(नोट)

“प्रतिबिंब (किरण समुदाय जन्य आकृति) अज्ञान रहित नहीं होता. ओर परमात्मारूप नहीं होता. किंतु ब्रह्म होता है—प्रकृतिका एक, विकारी परिणाम होता है. आत्मा उसका साक्षी है, (बल्लवत्स्कीकृत गुप्त ज्ञान संहिता)” (ध्यानमें रखिये.) “मैं कोन हूँ? क्यों हूँ? मनुष्य कोन है? यह कोईभी नहीं जानसकता (धि.)”

३ [धि.] “पुरुष.—ब्रह्मका दिव्य संकल्प.—महत. इसकी गतिसे जगत होता है. इससे मनुष्योंको चेतन मिलता है.” “वेदांत, इम अव्यक्तको माया विशिष्ट ईश्वर कहता है, जिसके संकल्पसे मायामेंसे जगत हुई” [समी.] ब्रह्मको संकल्प न होसकनेका हेतु ओर इस पक्षका खंडन उपर आचुका.

४ “[धि.] प्रकृति. स्वरूपसे एक है, परंतु नानाप्रकारके अणुकी उपादान है. इससे चेतन उत्पन्न नहीं होता.” “वेदांतके अनुकुल है. वोह उसे माया कहता है.” [समी.] मायाके एक रूप न होनेका खंडन पूर्व दर्शनोंमें आचुका.

५ (धि.) “लॉगोस. ब्रह्ममें एक प्रकारकी नाना शक्ति. इसको अपना ज्ञान होता है इसके भानसे जगत चलतीहै.” “वेदांत में इसको शुद्ध समष्टि ईश्वर नामसे बोलते हैं.” (ईश्वर प्रसंगगत ईश्वरके स्वरूपमें जो पक्ष हैं उसकी नोट देखो). [समी.] शक्तिको, ज्ञान होनाही असंभव. तथा अपना ज्ञान किसीकोभी नहीं होता; इत्यादि पक्ष पूर्व दर्शनोंमें सिद्ध किये हैं; अतः गुप्त ज्ञानके अभिमानियोंकी यह कल्पना असंगत है.

लों' का परिणाम) फलसे अनुमान करती हूँ; " तब मुझको पुरुष-नर अवस्थामें यथार्थ योग और ब्रह्मविद्याकी प्राप्ति

६ [धि.] " फोहातः—ब्रह्मके संकल्पसे यह शक्ति उत्पन्न होती है.—इसे पुरुष, प्रकृतिका संबंध [वा संबंधक] कहते हैं. इस संबंधसे जगतकी उत्पात्ति, स्थिति और लय होता है " वेदांत पक्ष, इसको चिन् जडका संबंध नाम देता है—यह, कोई वस्तु नहीं है, एसा मानना पडता है." [सर्मा.] फोहातका उपादान ब्रह्म मानें तो, अपने संकल्पसे, अपने शरीरमेंसे ब्रह्म, इसे उत्पन्न नहीं करसकता. हठमें मानें तो, ब्रह्म एक अव्यय नहीं; किन्तु मात्रयव-मांश ठेरेगा—आधेय मानना पडेगा. जो फोहातको अनुपादानजन्य मानें, तो पूर्वाक्त मुमलमान, रित्रस्ति मतवाले असंभव दोष [अभावमें भावोत्पात्ति असंभव है] आवेंगे. जो फोहात कोई वस्तु नहीं, तो गुप्त ज्ञानसंहिताका यह लेखाकि. "ध्यान चौहानोंकी आज्ञामें फोहात रहती है. हरेक परमाणुमें विजली शक्ति, फोहात ही डालती है, " अमंगत होजायगा.—विगोध दोष आवेंगा जो फोहातको संबंध मात्र मानें तो, जड होगा. वोड विजली शक्ति डालनेमें असमर्थ रहेगा. तथा जो माया ब्रह्मके संबंध प्रसंगमें दोष कहे गये हैं, वे दोष आवेंगे. अतः फोहातकी कल्पना अयुक्त है.

७ [धि.] आत्माः—" परब्रह्मका अंश वा किरण [मायामें ब्रह्मका प्रतिबिम्ब—आभास सो आत्मा] है; निरूप है,—स्मृति शक्ति उसमें नहीं,—उसका कोई शरीर नहीं, लोकसे संबंध नहीं रखता, कोई वस्तु नहीं, आत्मा एकही है.—भिन्न—नाना नहीं, विजली वगैरे तमाम वस्तुका मूल है.—मनमकी उपाधिकी लेके भिन्नरूपमें भासता है,—अमरतत्व है. " वेदांत

होगी. ओर जितना बन सकेगा, उतना सख प्रचार वास्ते उपा
 लूंगा. मुझ अदृष्टरूपद्वाराही उक्त कथन निकला है, उस
 परीक्षा-पुरावा यह है कि, थोड़ेही कालमें थियोसाफीक
 सोसाइटी-थियोसोफिस्टोंके मतकी पोल खुलनेवाली है.
 व्यर्थ द्वेष करेंगे.-पक्ष-दृष्टपर आवेंगे. जब यह सोसाइटी
 निराभिमान हुई आर्य संतान ओर आर्योंके सच्चे धर्मके सा
 पक्षमे इसे कूटस्थ-[अंतःकरण उपाधि है जिसकी, एं
 ब्रह्मके अंतःकरण अवच्छिन्न अंशको] कहते हैं. ओर वे
 दांतका आभासवादभी ब्रह्मकी किरण [आभास] के
 आत्मा नहीं कहता, किंतु चिदाभासको जड मानता है
 परंतु फिलोसोफीके विरोधी थियोसोफिस्टवाई, इस भेदको
 नहीं जानके पूर्वापर विरुद्ध लिख डालते हैं. " [समी.] जा
 आत्माको ब्रह्मका अंश मानें तो ब्रह्मके अंश प्रसंगमें (मा-
 वयवता-सोपाधि निरंशता वगैरे प्रसंगमें) जो दोष जनाये
 हैं, वे दोष आवेंगे. जो ब्रह्मके आभासको आत्मा मानें, तो
 पूर्वोक्त प्रतिबिंब-आभास प्रसंगवाले दोष आवेंगे. ब्रह्मको
 अंतर्यामी मानके उसके अंश आत्माको स्मृति रहित
 मानना हास्यास्पद है. ब्रह्मकी किरण मानके आत्माको उ
 सका स्वरूप वा अभिन्न मानना कितनी बड़ी भूल है.-कि-
 रण, किरणी [जिसकी किरण है] ओर जिसमें किरण
 पडती हैं-इन दोनोसे भिन्न हांती हैं. मजकूर नोट अनुसार
 आत्मा-जड, प्रकृतिका परिणाम ठेरता है, उसको परमात्मा-
 का अंश वा चेतन मानना केसी भूल है; अतः मडमसाहेबाका
 उक्त लेख अरांगत है.

< [धि] " ध्यान चोहानों-ईश्वर:-परमात्माकी अनंत
 किरणें निकलती हैं, उन नानाप्रकारकी अनंत किरणोंमेंसे

एकमेक-संमिश्रित होगी, नव गुह्य रहस्यको पाके कृतार्थ बनेगी. और धर्मसंपको करने योग्य होगी अभीतो सिद्धोंके [चिगारियोंमेंसे] एक किरण (सप्तमी)का नाम जीव है. उसेही पहिला ईश्वर कहते हैं उनमेंसे ध्यानचोहानो निकलते हैं.—उनका स्वरूप बनता है. यह अयोनिज [मानस-पुत्र—कुमार—] और सात प्रकारके होतेहैं; उनमेंसे महान चोहान वर्ग, सूर्य वगरे ग्रहोंको बनाते हैं.—उनकी रक्षा और व्यवस्था करते हैं—कोइ, जीवोंके कर्म जो कि स्टारिल लाइट (चित्रगुप्त)में अंकित होतेहैं और उस मुवाफिक भविष्य शरीर बनता है, उन कर्मोंके अनुसार सूक्ष्म वगरे शरीर जीवोंको देते और यथाकर्म योनीमें डालनेकी व्यवस्था करते हैं.— एसे चार महाराज हैं. कोइ, अन्य कार्य करते हैं. यह ध्यान चोहानो, इथर समान गुप्त अदृष्ट होतेहैं, गोचर नहीं. और न्युनाधिक दरजेवाले होतेहैं. सर्व समान नहीं. जोकि सृष्टिनियमानुकुल कार्य करते हैं—अन्यथा नहीं करसकते, अतः [साधारण सत्कारसे विशेष] उनको पूजने स्तुति प्रार्थना करनेकी जरूरत नहीं.

यह सब ध्यान चोहानो सृष्टि आरंभकालमें स्वभावतः होतेहैं, उनकी उत्पत्ति वा प्रकट होनेमें कोइ मूल कारण वा कार्य नहीं है, प्रलयकाल विषे ब्रह्म विषे लय होजाते हैं. (जैसे शरीरका बंधारण-व्यवस्था, स्थूल शरीरगत अनंत जंतु करते रहते हैं, वेमे समष्टि-वैराट शरीरका बंधारण और व्यवस्था. ध्यान चोहानो करते रहते हैं). सृष्टि कर्ता, धर्ता हर्ता. कोई एक ईश्वर व्यक्ति नहीं है; किंतु व्यक्ति समूहका नाम ईश्वर है. फोहात, ध्यानचोहानोंकी आज्ञामें रहती है और इनके संकल्पसे फोहात, परमाणुओंमें विजली शक्ति डाल-

समान खयाली गप शप और पौराणियोंके समान पांगलमें है। जैनियों वा नारायणस्वामियों समान अंतर बेतरनी हे. वा शो-
ती हे; तब, तमाम ब्रह्मांडके मेटर (परमाणुओं) का जो गोला, उसमें गति होकर सूर्य वगैरे ग्रह-उपग्रह-गृहोंकी हार वगैरे अर्थात् तमाम ब्रह्मांड बनता हे ओर फेर यथानियम ओर क्रम, ध्यानचोहानो द्वारा बिखरके लय होता हे. निदान पुरुष प्रजापति वर्गका नाम ईश्वर हे. स्वयं ईश्वर कोई वस्तु नहीं.

वेदांतपक्ष, इस ईश्वरको समिष्टरूप मानता हे. शुद्ध व्यष्टि अविद्या विशिष्ट वा शुद्धव्यष्टि शुद्ध अंतःकरण विशिष्ट वा अंतःकरण अवच्छिन्न चेतन, किंवा चिदाभास सहित शुद्ध अंतःकरणाके समूह विशिष्ट वा उपहित चेतनको ईश्वर कहता हे. किंवा चेतनको नहीं किंतु शुद्धव्यष्टि अंतःकरणोंमें जो व्यष्टि चिदाभास हे तिनके समूह-समिष्टिको ईश्वर कहता हे.—यह पक्ष वेदांतके एक पक्षकारका हे [ईश्वर प्रसंगगत नोट याद करो.]

(समी)—व्यापक चेतन ब्रह्मकी किरणें—आभास—फोटो होना असंभव—वगैरे दोष, परिच्छिन्न ईश्वरकी असर्वज्ञता—इत्यादि बातें उपर सिद्धकरआये हैं. आभास जड होता हे, उसमें व्यवस्था ओर नियममें रखनेकी सामर्थ्य नहीं. ब्रह्ममे भिन्न कोई जीव चेतन समूहको ईश्वर मानें तो, ब्रह्मांडकी अव्यवस्था; क्योंकि परिच्छिन्न ध्यान चोहानो, सर्वज्ञ नहीं होसकते. नाना पदार्थ बनानेमें नाना प्रकारकी सामग्रीकी आवश्यकता होती हे. वे ध्यान चोहानों अनंत ब्रह्मांडका अंत नहीं पासकते; अतः घटित सामग्री लानेमें असमर्थ रहेंगे. ब्रह्मांडके तमाम जीवोंके कर्मकी व्यवस्था चार महाराज करें,

धक है. शंकराचार्य तथा स्वामी दयानंदके गुप्त रहस्य जानके आर्य धर्मका महत्व समझके धर्मविषयमें जंगली परखंडियोंके यह असंभव बात है; क्योंकि परिच्छिन्न हैं. और जो उनको व्यापक, सर्वशक्तिमान मानो तो ४ मानना व्यर्थ है-पुरुषकी मान्यताभी ना काम है; अतः एकही मानना योग्य है. एक ज्ञानमें पूर्वोक्त ईश्वर प्रसंग वाले दोष आवेंगे.

जो ध्यानचोहान स्वभावतः हैं तो, वे नित्य हैं-अर्थात् ब्रह्मरूप नहीं होते. ब्रह्मस्वरूपमे इतरही रहे. वा ब्रह्म एकरूप नहीं. किंतु शुद्धाद्वैतवाला जेसा-विरुद्ध धर्मवाला-अरुपी-मरुपी होगा; जाके असंभव बात है. और जो हठमे एसा मानांकेकि सृष्टिके अंतमें ब्रह्मरूप होगये, तो किरणरूप न होंगे. तथा दुसर महा कल्पमें अन्यात्पन्न होंगे, उनको पूर्व महाकल्पके रहे हुये जीवोंके कर्मका ज्ञान नहीं होगा; अतः व्यवस्था नहीं कर सकेंगे. तथा सृष्टि रचनेका ज्ञान बतानेवाला तसिरा कहना-मानना पडेगा. जो एसा कहोंकेकि 'एक दिक्षित (सर्वज्ञ) अनादि अनंत है ' तो पुनः उसका स्वरूप, ब्रह्ममे भिन्न मानना पडेगा.-अद्वैत तत्वकी हानी होगी. जो कहोंके 'ब्रह्मही ज्ञानवान है,' तो उसीको व्यवस्थापक मानलेना पडेगा.-नाना ईश्वर मानना व्यर्थ है. तथाहि उनके अरकपमें बुद्धि उत्पन्न हुई; इस संतव्यका परिणाम यह निकलता है कि, वे मध्यम परिणामरूप हैं, अतः नाशवान होंगे. अणुरूप मानो तो, सूर्यादि करने योग्य नहीं. विभुरूप मानो तो, स्वरूप प्रवेश दोष, गौरव दोष; इभलिये एकही मानना उचित होगा. किरणकी किरण मानना सार्यम. सृष्टि नियम विरुद्ध है, अन्यथा अनवस्था होगी. परंतु "थि. सो." तो ब्रह्मकी किरण आत्मा, ओर आत्माकी किरणभी

लाभार्थ आर्य धर्मकी महिमा देखानेके वास्ते देशांतरमें पि
इके मेने वर्तमान देशकालानुसार कल्पित रचना बनाके ह
मानती हे. ब्रह्मकी किरण ध्यानचोहान-इनकी किरण बुदि
ओर पुनः बुद्धिकी किरण मान बेठी हे, यह केसी फिलोसो
फी ! ब्रह्मकी किरण अर्थात् क्या ? इससे सेहज जान पडत
हे कि किरण, ब्रह्मसे भिन्न प्रकृतिका विकार हे. स्वयं मड
आचार्या, इस बातको स्वीकारती हे (देखो पूर्वोक्त नोट)
ओर पूनः उसके विरुद्ध लेख लिखती हे, वाहरे, सर्वज्ञत्वकी
शोधक ! निदान

सृष्टि कर्ता हर्ता, यदि परिच्छिन्न ध्यान चोहानो मानें
तो अन्य हजारों दोष आते हैं खंडनका मूल इम ग्रंथमें आचु
का हे (ईश्वर वगैरेका प्र याद करो). अतः विस्तार नह
किया. (तत्त्वदर्शन नामक ग्रंथमें नाना परिच्छिन्न ईश्वर प्रसं
ग विषे इस पक्षके दोष लिखेंहैं, जिसको जाननेकी इच्छा हो
वोह ग्रंथ देखे) समलमानी पक्षका यह पक्ष छाया हे-उनमें
फिररने ओर थियोसोफीके ध्यानचोहान, एक जैसे हैं.

९ (थि.) "बुद्धिः-ध्यानचोहानोंके अरक्रमसे निकलत
हे.-ध्यानियोंकी आत्माका किरण हे -अमरतत्व हे.-अत्यंत सूक्ष्म
प्रकृतिको कहते हैं -अलंकाररूपसे आत्माका वाहन हे. आत्म
बुद्धि उभय साथ रहते हैं.-सृष्टिकी तमाम हिलचाल इस
बलसे होती हे.-इस उपाधिसे आत्माका प्रतिबिंब भिन्न
जान पडता हे.-परमात्माके प्रतिबिंब लेनेका दर्पण हे." "वेदां
तपक्ष, बुद्धिका शुद्ध प्रकृति-अविद्याका सत्व-अंतःकरणका प
रिणाम विशेष वा अंतःकरणका सत्वांश मानता हे.-आत्माके
उपाधि कहता हे.-आत्माके आभास लेने योग्य स्वीकारता हे.
(समी) जबकि बुद्धि अमर तत्व हे ओर प्रकृति हे, तो प्रकृति

छ बीज डाला है, सो सफल हो, और खरा प्राचीन आर्थ धर्म फेले, एमी मांगणी इश्वरमे करनी हूं. ” (उक्त मुक्त-अमर-‘अनादि अनंत’ सिद्ध हुई. ब्रह्मभी अनादि अनंतहे, अतः दोनों अनादि अनंत ठेरे. ध्यान चोहान. ब्रह्मकी किरण. उनके आज्ञामें फोहात, फोहातद्वारा परमाणु-प्रकृतिमें विजयी पडती है. फोहात, प्रकृति पुरुषको संबंध करानेवाली है; इन तमाम मंतव्यका परिणाम यह निकलाकि. ध्यान-चोहान और प्रकृति पुरुष तथा फोहात-यह तानों स्वरूपमें भिन्न २ हे. ध्यान चोहान. परमात्माका किरण हैं, और पूर्वोक्त नोट अनुसार प्रकृतिके पारणाम अज्ञ और बद्ध हैं; इस निरोधी लेखमें यह भिद्ध हुवा कि, “ परमात्माकाही विविधरूप जगत् है. ” परंतु यह मंतव्य असंगत है. बुद्धि, अन्य है, क्योंकि प्रकृतिका अंश है-ध्यानचोहानोंका अंश है. अतः मध्यम पदार्थ है. “ मध्यम नाशवान होता है, यह नियम है; इसलिये थियोसोफीके बुद्धितत्वको अमर मानना समीचीन नहीं. ! इत्यादि.

१० [थि] मनसः-स्वर्गीय तत्व पदार्थ है.-ब्रह्मांड के महत् [महाबुद्धि-समिष्टि बुद्धि] मेंसे उत्पन्न होता है.-उमें ज्ञान और क्रिया, यह दो शक्ति हैं.-बुद्धितत्वके प्रकाशमें प्रयत्न करता है-धातु-मूल-पशूपक्षियोंमें यह तत्व नहीं होता.-मनुष्य योनीमेंही आता है.-शब्द, स्पर्श वगैरे की लागणी मुझे हुईथी-अत्र होती है-आगे होगी, एसा भानवाला, स्मृति-विज्ञान रखनेवाला, विचारवान. विचार-से आकार बनानेवाला, गतिवान. इच्छा शक्तिवाला, स्वतंत्र मरजीवाला, अहंका अभिमानी, [इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार, स्मृति, ज्ञान, वगैरे गुणवाला] है.-इसको कर्मा-

मित्र अपने कहनेके पुरावे-साक्षीमें थियोसोफिस्टोंका मंत्र कहा करतेथे अर्थात् जेमे मडमके साथ वा थियोसोफिस्टों साथ नुसार योनी-भोग, भोगने पड़ते हैं. मनसके विना, जीवके अनुभव नहीं होता. इसके उक्त मध्यम संकल्पोंमें शरीरोंका काम चलता है. मनस और चेतन, मानस ध्यानियों द्वारा, पशुत्व - (काम-प्राण-छाया शरीर-स्थूल शरीर) में आता है तब, मनुष्य होता है. इस मनसके दो विभाग हैं

१-उच्च मनस:-स्वर्ग संबंधी-उत्तम विचारवाला 'काम मनस' का अविषय.

२-निच मनस:-उपरके मनसका भाग वा किरण प्रतिबिंब-आभास है.-काम तत्वके साथ जुड़ा हुआ रहता है इसका लोक साथ विशेष संबंध है. ज्ञान संहिताके अनुसार "उपले मनसकी किरणों पड़ती हैं, उसको जन्म-जन्म भोगना पड़ता है."

"मनसका नाश नहीं होता-अपर तत्व है. ज्ञान होता है-जीव संज्ञा समाप्त होती है, तब मनस, बुद्धिमें समाता है मनस बुद्धि,-दोनों, आत्मामें और आत्मा ब्रह्ममें समाजाते हैं-तदरूप होजाते हैं. तीनोंका पता नहीं लगता. नाम निशान-चिन्हभी नहीं रहता." (ज्ञान सप्त संहिता) गुप्त ज्ञान संहितामें एक जगह एसाभी लिखा है.-"शुद्ध मनस-बुद्धि-आत्मा-इन तीनोंकी किरणें पड़ती हैं, उसको योनियोंमें जाना पड़ता है." (जीवको नहीं कहीं बुद्धि-मनस (सूत्रात्मा) को अवतार-पुनर्जन्ममें आन लिखा है."

"वेदांतपक्षमें अतःकरणका सत्व रज भाग किंवा मरु वगेरे दोषोंसे रहित शुद्ध अतःकरण वा चिदाभास वा माया

गुप्त महात्मा वा भूत बातें करते हैं वा मेस्मेरिज्म क्रियाकी गुप्त दृष्टिमें गुप्त साथ सभाषण और गुप्त वृत्तान्त मिलता है; उसी प्रकार

का अंश अविद्या मात्र, उपला मनस है. और अंतःकरणका तम भाग किंवा इंद्रिय ग्रामों साथ जो युक्त हुये अंतःकरण वा अविद्या मात्र, सो नीचला मनस है. और जो नीचले मनसको उपलेका फोटो मानें तो, वेदांतपक्षमें उस अंतःकरण का ग्रहण होगा जो कि, नाना मलिन छाप-संस्कार लेनेवाला, इंद्रिय संबद्ध, विषयासक्त है. किंवा मायुपहित चेतनके आभासवाला अंतःकरण, नीचला और माया विशिष्ट समिष्टि उपला. ”

(समी.) मनस (अंतःकरण-जीवकी उपाधि)जबकि महत्से उत्पन्न होताहै, तो आदिवाला हुवा, उसका नाश होना चाहिये; अतः अमर लिखना असंगतहै, जबकि वोह इच्छा, ज्ञान शक्तिवाला स्वतंत्र है और उसको जन्म भोगने पडतेहैं, तो उसको मनुष्य शरीरमें क्यों आनापडा? जो उसके पूर्वके कर्मका फल मानें तबतो, उसकी उत्पत्ति मानना अघटित है. जो उत्पात्त रहित अनादि मानें, तो उसके ब्रह्मस्वरूप होना और नाम निशान मिटना, यह बात गलत होजायगी. जो ऐसा नियम मानें कि “ स्वभावतः पदार्थ बननेहैं उनमेसे एक मनस तत्वभी बनता है जब धातु मूलका रूपांतर होते उन्नतिमे आते हुये, कायतत्व बनता है तब, मनसकोभी अपनी उन्नति होने वास्ते उममें आना पडता है; फेर उन्नतिकी सीमापर आता है अर्थात् मूल बिंदुसे उठके तमाम दौरा करके मूल बिंदुपर पीछा आके ठेरता है और समाप्त होता है ” तो मनसका लय उमके उपादान महत्तत्त्वमें होना चाहिये, ब्रह्ममें नहीं. और जो उन्नतिके वा अवनतिके साधन हैं

को मिलता है "उत्तमसत् झूटका निर्णय उभय आद्यवृत्ता-परीक्षकको वा पक्षकारोंपर छोड़ते हे प्रं क.") (तथा ग्रंथके साथ जो पत्रहे, उस पत्रमें वेभी स्वभावतः प्राप्त होंगे; अतः उसको स्वतंत्र नहीं मानसकते. तथा जिन वामि बगैरको थियोसोफी बुरा कहतेहैं, स्वपक्ष उत्तम बनाने हैं, यह उनका कहना ठबके पात्र ठेरैगा; क्योंकि स्वमतमें अच्छा बुरा तमाम अनुभव हुये विना छुटकारा नहीं. जब यूं हे तो, दुराचार अनीतिकी वृद्धि हांगी; अतः उनका स्वभाववाद खोज्यहे पुनः मनसको धातु मूल पशु पक्षीका अनुभव कामतत्वद्वारा हांगा, क्योंकि उसको पश्वादि योनी नही मिलती. जब यूं हे तो, यह क्या व्यापक नियम हुये? नहीं. मन घडत हैं. इसादि.

११. [थि.] " कामतत्वः-यह एक शरीर होता हे, जो-कि इत्थरमेंसे बनता हे, वा (ध्यानचोहानोद्वारा) बनायाजाता हे. जीवको यथा कर्म मिलता हे -विषयभोक्ता, विषयसे आक्रषाने वाला, हरेक प्रकारके जुस्से लागनीको ग्रहण कर्ता. क्षण क्षणमें रंग बदलनेवाला, सूक्ष्मशरीरके बाह्यांतर व्यापक ओर रंगदार हे. इसकेभी दो प्रकार. हैं.

१. उत्तम-कामक्रोधादिको तबि रखनेवाला.	} काम शरीर, स्थूल शरीरसे बाहिर जासकता हे. सुषुप्तिमें सूक्ष्म शरीर से जुदा पडता हे. जावके मरने पीछे कामभवन तक साथ जाता हे.
२. मध्यम-कामक्रोधादिके आधीन	

पीछे मनस तो आगे लोकमें जाता हे. ओर काम शरीर यथा संस्कार नाश होजाता हे. "

" वेदांतपक्षमें उसे [कामतत्वको] अंतःकरणकी अवस्था विशेष वा इंद्रियग्राम वा सूक्ष्म शरीरका एक भाग कहसकते हैं. उत्तम भाग-शुद्धेन्द्रिय मध्यमभाग दुष्टेन्द्रिय. "

जिन ग्रंथोंके नाम लिखे हैं उन ग्रंथोंमेंभी थि. सो. के मतकी सविस्तर चर्चा है। इस दृष्टिमेंभी विस्तार करना योग्य नहीं जाना।

१.२ (थि.) “ काम और मनसका अंतरः—कामतत्व वि. पयसे खिचता है. यथा मगज-साधन, काम करता है. मनम, स्वतंत्र विचार पूर्वक चलनेको समर्थ है. ”

१.३ [थि] काम-मनस [साधारण मन]—यथा मगज काम करनेवाला. उच्च मनम एसा नहीं. ”

१.४ [थि.] अंतःकरण, “ उच्च ओर निचले काम मन-सके साथ जो संबंध करता है सो. ”

१.५ [थि] “ प्राण, छाया शरीर, स्थूल शरीर—यह ती-न तत्व ओर चौथा काम, यह चार पशु तत्व हैं. मनम-बुद्धि ओर आत्मा (यह त्रियुटी) देवी तत्व हैं; पशु. पक्षी. त्रियक. व-नस्पति वा धात्वादिमें नहीं होते मनुष्य शरीरमें उक्त सातों तत्व होते हैं पश्चादिमें पशु तत्व होते हैं. ”

[सभी.] कामतत्त्वादिका विवेचन वा खंडन, इस ग्रंथका विषय नहीं; क्योंकि वे कार्यरूप हैं. इस ग्रंथमें आद्य-कारण तत्वों ओर अंत-परिणामकी चर्चा है. जोके कार्योंसे निकाल के मूल तत्वोंके साथ तोलना पडता है, अतः उपराम होते हैं.

ब्रह्म, ईश्वर-आत्मासे इतर तत्वोंके वर्णन करनेकाभी हेतु यह है कि, उसके बिना थियोसोफिस्टोंके जात्र वगैरेके स्वरूप हरेकको समझमें नहीं आते.

१.६-[थि] जीवः—“जीव कोई तत्व पदार्थ नहीं. किंतु भान है (शब्द, स्पर्शादिसे जो लागणी होती है, उसे भान कहते हैं.) उसके दो भेद हैंः—

१ सामान्य भानः—(वे भानके विरुद्ध) यथा पशु-पक्षी त्रि. कादिमें है ओर वनस्पति धात्वादिमेंभी है.

२ विशेष भान :-लागणीके समय मुझको अमुक होता है, मुझे लागणी (असर-दुःख-सुख) हुईथी, इस प्रकार अ-पनेको उससे जुदा करनेवाला जो भान सो, स्वभान [विशेष भान-अहमत्व ममत्व प्रकारी)

चेतनत्व [हलना-चलना] अणु अणुमेंभी हे ओर ला-गणीभी हे; अतः सामान्य जीव सर्व स्थलमें हे; परंतु जीव विशेष (कर्मका फल-दुःख सुख भोक्ता) मनुष्यमेंही हे.' थियोसोफी.

(समी.) इसका परिणाम यह आयाकि बुद्धि-मनस, काम-मनस, काम-प्राण, काम-छाया, यहभी जीव हे; क्यों-कि सामान्य भान, इन तत्वोंके शरीरमेंभी हे. मरने पीछे इन-का हलना चलना ओर अछे बुरे परिणाम निकालना तथा इनके अलंमतलोंके कार्य होना, थियोसोफिस्ट मानते हैं. (दे-खो स्थूल भूवन ओर काम भूवन तथा देवखणका वर्णन. ओर भूतप्रेतोंके विभाग.)

परंतु मरने पीछे पूर्वोक्त कामादि तत्वोंका नाश होजाता हे.-उनको पुनर्जन्म नहीं लेना पडता.-ओर मनसको दुसरा जन्म लेना पडता हे; अतः मनस-बुद्धि-आत्मा,-इन तीनोंके समूहका नाम जीव विशेष हे.- (यह स्वरूप गुप्त ज्ञान संहितामें लिखा हे.)

(थि.) " आ मा वा बुद्धिमात्र जीव नहीं, क्योंकि आत्मा सर्व जघे पशुतत्वोंमेंभी] हे. केवल मनस तत्व नहीं हे. प्रलयमें जीव नहीं मरता, उस सृष्टि आरंभ कालमें उन्नति निमित्त यथा कम जन्म लेना पडता हे. जीव प्रथम शुद्ध होता हे; संबंध कामादि प्रकृतिके संबंध] से बद्ध हे ' ' "

(थि.) " सामान्य जीवका आरंभ मूल प्रकृति

(प्रधान) मेंसे होता है. उस समय उसमें चेतन नहीं होता. फेर उन्नतिके नियमसे धातु मूल पश्वादिरूप [शरीर] में आता जाता है. जब चार पशुतत्व योग्यतामें आये कि, मनस जो कम दरजेमें था उसका संबंध होके उन्नतिकी तरफ चढता है. वहांतक मनस स्वतंत्र नहीं होता. मनसके संबंध पूर्व, सामान्य जीव था जो कि सर्वमे है. परंतु जडमें मंदगति होनेसे जडवत था. मनसके संबंधसे विशेष रूपमें आया. ओर बुद्धि, आत्मा मिलके पूर्ण जीव संज्ञा डोगई. ”

[सर्मी.] इस पक्षमें काम, काम-मनस, मनस, मनस-बुद्धि. बुद्धि-आत्मा-इनका नाम जीव नहीं किंतु भानका नाम जीव है. ओर मनस-बुद्धि वगैरे जीवकी संज्ञा हैं; परंतु काम-प्राण-छाया-ओर स्थूल शरीर-इन पशु तत्वोंकी नहीं, एसा है. जब यूं हे तो, भान नामक जीवका पश्वादिमें गमनागमन माना जासकेगा अर्थात् मनुष्यदेहमें आये पीछे पश्वादिमें नहीं जाता. किंतु तिसके पूर्व पृथ्वी पत्थर, पीछे वनस्पति, पीछे त्रियक, पीछे पक्षी, पीछे पशु हुवा. परंतु यहां यह विचारनेका है के पशु तत्व नाश होजाते हैं तब वोह भान कहां रहा.-मनसके साथ जुडगया वा क्या ? ओर पशु तत्वोंमेंभी वोह भान कौनसे तत्वमें था ? अथवा यह चारों उरानी उपाधिथी ? अंतमें मूल प्रकृतिका तत्व मान्नेसे चारों तत्वसे भिन्न माना जायगा. ओर मनस-बुद्धि-आत्माके साथ मिलनेपरभी तीनोंसे भिन्न स्वरूप ठेरेगा. परंतु यह बात 'गुप्तज्ञानसंहिता'के विरुद्ध है.-वोह बुद्धि-मनस ओर आत्मा इन तीनोंको जीव कहती है.

[थि.] “ जीव, लोगोसमेंसे नाना-ज्ञाता-किरणरूप पदार्थ है, (इस पक्षका जीव, पश्वादिमें नहीं है. किंतु उन्नति पाये

हुये तत्व, जब मनसके साथ मिलते हैं तब, यह चोथा पदार्थ उस शामिल होता है. निदान वेदांतियोंके समान थि. सो. मतमें गडबडहे कहीं सूत्रात्माको जीव कहा हे.” वेदांतपक्ष इसको साभा अविद्या विशिष्ट चेतन जीव कहता हे

[थि.] “ गुप्तज्ञान संहितानुसार मनस-बुद्धि ओ आत्मा इन तीनोंके समूहका नाम जीवसंज्ञा हे. ” [वेदांतपक्ष अंतःकरण, चिदाभास और उनके अधिष्ठान कूटस्थ-इन तीनोंके समूहको जीव संज्ञा दी हे यह संज्ञा. आत्माको परब्रह्मका अंश मानके होती हे. जो आत्माको किरण माने तो, साधिष्ठान साभास अंतःकरण, जीव समझलेना.]

(थि) “ जबतक जीवको तमाम सृष्टिका ज्ञान [सर्व-ज्ञता]-अनुभव न हो-वहांतक उन्नतिकी सीमानहीं आती; स्वतंत्र नहीं होसकता. ” उन्नतीकी सीमापर गये विना, तृष्णा-वासना नहीं जाती.-सो ब्रह्मके ज्ञान विना नाश नहीं होती; अतः ज्ञान प्राप्तव्य हे. वहांतक जीवको यथाकर्म अवतार लेना पडता हे. जब कल्पांतमें ज्ञान हुवा कि इसकी समाप्ति होती हे. दौरा करके अपने केंद्रपर जाता हे. ज्ञान-संहिता अनुसार-जबाके जीवकी समाप्ति होती हे तब, मनस ओर बुद्धि, आत्मामें समाजाते.-[एकरूप होके] तीनों परमात्मामें समाजाते (तद्रूप-एक स्वरूप होते) हैं जीव संज्ञा वा जीवका कोई चिन्हभी नहीं रहता.-एसा निर्वाण मोक्ष-परमात्माके अनुभव होनेपर होता हे. ज्ञान पीछे मायावी शरीर झूटजाता हे.

[समी.] भान नामा जीवको वा मनस-बुद्धि-आत्मा-इन तीनोंको अपनाही ज्ञान नहीं होसकता, तब ब्रह्मका ज्ञान कैसे होगा ? नहीं. सर्वज्ञत्वका अभाव हे, थि. सो.

बुद्धि वगैरेको ध्यानी वर्गमें मानती है, वे सर्वज्ञ नहीं थे. [इत्यादि उपर सिद्ध किया है.] आभास-किरण जड है-मनस, प्रकृतिका कार्य है-आत्मा किरण है-ब्रह्मके अंश आत्माको ज्ञान होना वा बंध मोक्ष होना नहीं बनता-बुद्धि, अरक, वा किरण है; अतः बुद्धि-मनस, यह दोनों ज्ञान करने योग्य नहीं. तीनोंमेंसे किसको ज्ञान हुवा ? पृथक पृथकको मानो तो उस उसकी मोक्ष. जो तीनोंको होना मानो तो, वोह ज्ञान किसको ? इसका उत्तर न होगा. जो तीनों मिलके ज्ञानशक्ति नवीनोत्पन्न होना मानो, तो पूर्व दर्शनोक्त ज्ञातृत्व प्रसंग वाले दोष आवेंगे. मनसका लय उसके उपादान बुद्धि (महत) में हुवा. बुद्धिका ध्यानचोहानमें होना चाहिये. आत्मानामी किरणका तथा ध्यानचोहान ओर बुद्धिका ब्रह्मसे इतरमें लय होना चाहिये. अन्यथा मनस-आत्मा-बुद्धि, प्रकृति, ध्यानचोहान, -यह सर्व ब्रह्मरूप माने पड़ेंगे. जब एसा माना तो पूर्वदर्शनोक्त असंभव दोष प्राप्त होंगे. ब्रह्म अपनेको भूला, अपनेको अपना ज्ञान प्राप्त हुवा-इत्यादि असंभव बातें स्वीकारनी पड़ेंगी. पश्वादि, मनस ओर मल वगैरेका अंतर-भेद नहीं मान्ना पडेगा.-न कोई बद्ध, न कोई मोक्ष, न साधन, न साध्य मान्ना होगा. जब यूं हो तो, थि. सो.के तीनुं मुख्य उद्देश ओर गुप्तज्ञान-उपदेश वगैरे मिथ्या-ढकोंसले ठेरेंगे. तथा जीवकी उत्पत्ति, मनस वगैरेका जन्म मिलने, दुःख भोगनेका सबल कारण नहीं मिलता. स्वभाव मानें तो मोक्ष-उन्नति ओर उनके साधनका उच्छेद होता है.

जो कि उपरके दर्शनोंमें इन बातोंकी सविस्तृ चर्चा है; अतः यहां उपरामते हैं.

१७ [थि.] "मुक्तिः-पूर्वोक्त लंगोससे जुदा हुये जीवका

अपने स्वरूपको पहिछानके लॉगोसमें एकरूप होजानेको मुक्ति कहते हैं. किंवा पूर्वोक्त जीव-(आत्मा-बुद्धि-मनस) का अपने मूल [परमात्मा]में ऐक्यताको प्राप्त होना-मुक्ति है. तंमाम भवनोंके ज्ञान होने पीछे जीव, जन्म मरणके बंधनसे छूटके मुक्त होता है. सो मुक्ति दो प्रकारकी होती है:—

१ निर्वाणः—अत्यंत सुख (परमानंद)में रहना. २ जीवन्मुक्तिः—उन्नतिकी सीमापर पहुँचके अपनी खुशीसे परोपकार अर्थ जन्म लेके लोकोंपर उपकार करना (यथा ध्यानी-बुद्ध-पेगवर-महात्मा हुये ओर होंगे).

वस्तुतः मुक्ति कोई वस्तु नहीं किंतु एकनाटक है”

वेदांत पक्षमेंभी एसाही है. “ मैं ब्रह्मस्वरूप हूँ” एसा ज्ञान जब जीवको होताहै तब, बंधनकी निवृत्ति होती है.— अर्थात् जीवको भ्रान्ति-अज्ञानसे अपनेमें बंध प्रतीत होताथा; सो ‘तत्त्वमसी’ “ अहंब्रह्म ” रूप ज्ञानसे बाध होजाता है. उस पीछे प्रारब्ध भोगतक परोपकारी जीवनमुक्त रहता है ओर मरने पीछे विदेह मुक्त होताहै. फेर जन्म नहीं लेता.

जिनको अवतार कहते हैं [यथा विष्णु-ब्रह्मा-शिव-राम-कृष्ण वगैरे] वे नित्य मुक्त हैं.—कभी बंधनको प्राप्त न हुये—न होंगे. किंतु थियोसोफीस्टोंके ध्यानचोहान वा ध्यानियों समानहैं. थियोसोफीके मत अनुसार वर्त्तमानके मनुष्य जीव, उत्तर महाकल्पमें ध्यानी पुनः ध्यानचोहानोके नंबर पर पहुँचते हैं, परंतु पौराणिकोंके मतमें एसा नहीं.

[समी.] १ ज्ञाता ज्ञेय भिन्न होनेसे अपना अपनेको ज्ञान नहीं होता, २ कार्य [जीव] अपने कारण (ब्रह्म-प्रकृति) को नहीं जान सकता. ३ दो (लॉगोस ओर उसमें जुदा हुये किरण वा ब्रह्म ओर उसकी किरण-वगैरे) एक

[लोगोस-वा ब्रह्म], नहीं होते. ४-एक (ब्रह्म-लोगोस), दो [किरणके टुकड़े], नहीं होते. ९ उपादान (ब्रह्म-लोगोस) से उपादेय [किरण-मनस-बुद्धि] भिन्न वा भिन्नरूप वा अन्यथा वा अन्य गुण स्वभाववाला नहीं होता.—इत्यादि नियमोंसे थियोसोफिकल सोसाइटीकी मुक्ति अमान्य-असंगत हे. कल्पना मात्र हे.

उनके ग्रंथोके इस लेख ("थि. सो. मुक्तिका मार्ग बतासकती हे ") की कीमत, उनके सिद्धांतसे हरकोई जान सकता हे उनके प्रसिद्ध ग्रंथ अंतरंगसभा संबंधी ओर ब्रह्म मायाके संबंध बतानेवालेकी परीक्षा उनके विरुद्ध धर्माश्रय नामके सिद्धांतसे प्रसिद्धहे.

कदाचित वे दूसरा पक्ष—"ब्रह्म सत्यम् अन्य मिथ्या" अर्थात् ब्रह्मसे इतर लोगोस-ध्यानचोहान-फोहात-इनकी किरण-आत्मा-बुद्धि-मनस-काम ओर त्रुटी मात्र-नामरूप सर्व माया-अज्ञान करके भासतेहैं. हमभी मयावी हैं; अतः एमी कल्पना करते हैं.— बंध मोक्ष नाटक हे"—इत्यादि मानें तो, उपर जो वेदांत पक्षकी असमीचीनता सूचक दोष कहेंहैं—वे सर्व, प्राप्त होंगे. "ब्रह्म हे, यह सिद्धांत यथार्थ हे" इसकी साक्षी क्या? हम तुमतो मयावी हैं, अतः मजकूर सिद्धांत मिथ्या हे.

१.८ [थि.] " मुक्तिके साधनः—सत्कर्म, पाप संकल्पसे वचना, कुसंग त्याग, प्रेम, भक्तियोग— कर्मयोग—यमनियमादि पूर्वक योग—ध्यान—उपासना, विवेक, वैराग्य, शमदंमादि, श्रद्धा, समाधान, वगैरे हैं (यह बात उनके ग्रंथ मार्ग प्रकाशनी वगैरेमें प्रसिद्ध हे). इस प्रकार करनेसे नीचेका मनस शुद्ध (आरसीरूप) होवे, तब उसमें बुद्धि-मनसका प्रतिबिंब पडता हे; पीछे नीचेका मनस ' बुद्धि-मनस में हुं' एसा ज्ञान करता

हे—[तब] 'तत्त्वमसी' रूप ज्ञान होता है, फेर मनस, मनस—बुद्धि, आत्माके साथ एकरूप होजाते हैं." मजकूर साधन, वेदांत पक्षानुसार हैं. और मजकूर एकता, "बाधसमानाधि करण" प्रक्रिया कहाती है.—जिसका खंडन उपर दर्शनोंमें आचुका. और साधनोंके खंडन वा मंडनकी व्यवस्था साध्य-वत् जानके यथायोग्य त्याग ग्रहण कर्तव्य है; इस ग्रंथका वोह विषय नहीं है.

१९ (धि.) समाष्टिव्यष्टि—पिंडे ब्रह्मंडे:—

	स.	व्य.	ब्र.	पिं.	} वेदांतपक्ष जैसाहे.
अ.	मूलप्रकृति.	वेखरी.	परमात्मा.	आत्मा.	
उ.	आद्यशक्ति.	मध्यम.	महत.	मनस.	
म्.	ध्यानचो- हान(ई)	पश्यन्ति.	विश्व.	शरीर.	
०	परब्रह्म.	परा.	वगरे.	वगरे.	

(समी.) उपरके लिखे हुये विषयका खंडन होनेसे इसकाभी खंडन होजाता है.

२० [धि.] सृष्टि उत्पत्ति—स्थिति—लय—[नं. १९ के अंतर]:—

१ सृष्टिकी उत्पत्तिका कथन नेति नेति कहने योग्य है—अशक्य है. [समी.] पुनः कहतेभी हैं. केसी पोपविद्या ओर चाल.! अपने मुखसे असत वादि हुये सत पक्षवाले बनते हैं.

२—सृष्टि पूर्व, देश—काल—महत—पुरुष—प्रकृति—जीव-मोक्ष—मोक्षसाधन—कुछभी नहींथा. असत् [माया—जगत-नामरूप—शून्य] भी असतमें नहींथा. केवल अंधकार था.

३—प्रथम उपाधिसे परमात्मा. [स.] अन्याभावसे व्याघात.

४—परब्रह्मको संकल्प हुवा [इसका नाम पुरुष है]. जगत के उपादान प्रकृतिरूप परिणाम हुवा. ब्रह्मकी शक्तियें उदय

हुई (जिनमेंसे एक शक्ति लोकोस है—लोकोस नाना हुये). ब्रह्मके संकल्पसे एक फोहात नामक शक्ति हुई (पुरुष—प्रकृतिका संबंध). महत और तमोगुणके अंशसे आकाश उत्पन्न हुआ [इससे वायु वगैरे परमाणु]. ब्रह्मके किरण लूटे उन किरणोंमेंसे कितनीक किरणोंमेंसे कितनेक प्रकारके ध्यान-चोहानो हुये—उन्होंने प्रकृतिके गोलेको फोहातद्वारा चक कर दिया. सत्—तप—जन वगैरे ७ लोक [१४ भुवन] के विभाग कहलाये, (यह लोक परमाणु. आकाश समान परस्परमें ओत प्रोत हैं. सूर्य पृथ्वीके समान जुदा नहीं) गृह, उप-गृह. हार बने. वे गोले ढंडे पड़े. पहिले कल्पमें धातु [नक्कर]—मूल (वनस्पति) और प्राणी हुये. उद्भिज वगैरे ४खानके प्राणी क्रमशः हुये. उनकी भिन्न २ प्रकारकी जाति हार, उपगृह और ग्रहोंपर क्रमशः हुई. उन्नतिके क्रमसे चार पशुत्व पूर्ण स्वरूपमें आये. चौथे कल्पमें मनुष्य हुये. मनकी उपाधिसे आत्मा (ब्रह्मकी किरण वा अंश) नाम पडा. महत तत्वमेंसे मनस हुआ. ध्यानियोंने जन्म लिया—मानसिक सृष्टि (मनस-पुत्र) हुई. ध्यानचोहानोंमेंसे बुद्धिनामक अर्क—किरण—निकला. अब मनस—बुद्धि—आत्मा तीनों मिलके जीव नाम कहाया; मनुष्य जीवोंकी अनेक जाति क्रमशः हुई. उनमें जुगलिये (नर, मादा उभय शक्तिवाले) थे. पीछे इस शक्तिके द्विभाग बने, फेर अन्य जातिके हुये, अंतमें मैथुनी [मनुष्य] सृष्टि हुई. उनको ध्यानियोंने सिखाया. एसे वे कर्मानुसार महाकल्प तक उन्नति पाते रहेंगे. पुनः उत्तर महाकल्पमें. इत्यादि.

५ दरमियानमें किसी कल्पमें अग्निसे किसी कल्पमें वायुसे किसी कल्पमें जलसे (इत्यादिसे) भी सृष्टिका आरंभ होताह.

६ पशुतत्त्वोंकी सिद्धि, उनके अलमंतलोंकी हकीकत, मनुष्योंके कायिक, मानसिक कर्मोंका चित्रगुप्तमें चितार होना, मनुष्योंके संकल्पोंके अलमंतल, उनका अपने और दूसरे प्राणियोंपर असर होना, कर्मानुसार विजलीद्वारा दूसरा गुप्त शरीर बनना, मनुष्यके मरने पीछे उसके जीवको ध्यान चोहानों (४ महाराजों) की मारफत कर्मानुसार जीवको सो मिलना, उसपर ध्यानियोंकी कृतिसे छाया शरीर और स्थूल शरीर बनाया जाकर मिलना, इस प्रकार उन्नति अर्थ जीवका यथाकर्म जन्मपाते रहना, मरने पीछे कामतत्वका काम भवनमें जाना, उसका और उसके अलमंतलोंका उपयोग, जीवका पशुतत्त्वोंसे वियोग हुये देवखणमें जाना, निकृष्ट कर्म वालेका वहांसे पीछे खिचके स्थूल भवनमें जन्म पाना, शुभ कर्म वालेका देवखण (स्वर्ग) में रहना, अगले कल्पमें तीसरा (शिव) नेत्र खुलना,—जन्मादि समान आकाश बगे रेका ज्ञान होना, इस प्रकार होते सर्वज्ञ बनना—पीछे तत्व (ब्रह्म) ज्ञानहीना, निर्वाण मुक्ति पाना वा जीवन मुक्त होना—अपनी खुशीसे परोपकार अर्थ जन्म धारना वा न धारना—पर शरीरमें प्रवेश करना वा मनो कल्पित शरीर रचके विचरना, उपकार करना, अमुक कल्पतक एसा होना, फेर निर्वाण होके ध्यान चोहान पदवीपर आना और अंतमें ब्रह्म विधे समाना—ब्रह्मरूप बन्ना।

निदान इस प्रकार केंद्रसे चलके सर्व ब्रह्मांडका अनुभव लेके—दौरा करके अपने केंद्ररूप पर पहुँचता हे. इस प्रकार नवीन जीव बनते, भोगते और बिगडते तथा लय होते रहते हैं. और प्रकृति और तिसके तत्व और किरण तथा शक्तियोंकी उत्पत्ति, स्थिति और लय होता रहता हे.—

एसा अनादि अनंत प्रवाह हे. जो सुषुप्तिमें सर्व प्रपंच लय और जाग्रतमें नाम रूपात्मक भासमान और स्वप्नमें सूक्ष्मरूप पुनः सुषुप्तिमें बिंदुरूप होता हे; वैसेही ब्रह्माकी रातमें प्रपंच, बिंदु-शून्यरूपसे, ब्रह्ममें हे. प्रकटिकरणकाल पूर्व और लयके पूर्वकालमें सूक्ष्मरूप तथा ब्रह्माके दिवस कालमें स्थूल (वैराट) रूप रहता हे.

७-विद्युत, इथर, शब्द, आकर्षण, तथा शक्तियोंका काम और विभाग, कीमिया (इथरका अधिकारी मनुष्य, सोना चांदी बना सकता हे), मंत्र, जंत्र, तंत्र, अनुष्ठान, मारन, मोहन, गृह फलादेश,—इनकी सायंस विद्यासे सिद्धि, भूतयोनी [छाया शरीर-काम शरीर-इनके अलमंतलोंका दर्शन और असर], भूतोंके फोटो खेंच लेना, मेस्मोरेझमकी विश्व दृष्टि, योगके चमत्कार, काम भवनके जिन परी, पुराणोक्त कथा सख-रूपालंकार वाली हैं, पूर्व जन्मका स्मरण, जातियोंके नियत वर्ष-इत्यादि थियोसोफीकल सोसाइटीका मंतव्य हे.

(समी.) उपर जितनाके ७ अंकोमें लिखगया हे, उन बातोंका एक दुसरेके साथ संबंध हे; अतः उनके यथा-योग्य संबंध और क्रमका स्पष्टिकरण किये बिना वाचक की समझमें नहीं आता. परंतु यह तमाम विषय इस ग्रंथका विषय नहीं हे; अतः उपर नाम संज्ञाभी पूरी नहीं लिखी हे.

थियोसोफिस्टोंके पूर्वोक्त मंतव्यमें बहुत दोष हैं, ओर वे जनानेभी चाहियें, परंतु तमाम प्रसंग इस ग्रंथका विषय न होनेसे जितनाके इस ग्रंथमें योग्य हे, उतनेको उद्देश लक्षण सहित संक्षेपमें कहाहे, अर्थात् आव पदार्थ और परिणाम प्रसंग संबंधीकी चर्चा लिखी हे.

हम यह नहीं कहना चाहते कि उसका तमाम मंतव्य-कथन गलत है, वा जैनी, पुराणी, किरानी, कुरानी, वगैरे भाइयों के ग्रंथोंमें जैसे लेख हैं, वैसे गपोडे हैं; किंतु कितनाक विषय परीक्षा, युक्तिके अनुकूल है. यथा मेस्मेरिज्मकी सच्चाई, जिसको जडवादी और आर्यसमाजी वगैरे नहीं मानते. परंतु सत्य है (मैंनेभी बहुत परीक्षाकी है); तथापि थोड़ी सत्यके आधार थियोसोफिस्टोंने बड़े बड़े गपोडे मारे हैं, वे असिद्ध हैं.

आद्य तत्व और परिणाम संबंधमें जितना विषय है और उसमें जौ दोष हैं वे तमाम दोष वेदांत पक्षानुकूल पडते हैं—अर्थात् वेदांत पक्षमें जितने दोष हैं, वे तमाम थियोसो. के मंतव्यमें आते हैं. अतः पूर्वोक्त दर्शनों अनुसार इस मतका खंडन ज्ञातव्य है.

वेदांत पक्षसे कितनेक मंतव्य अपवादरूप हैं. यथ जगत् कर्ता कोइ ? व्यक्ति ईश्वर नहीं, वेद ईश्वर कृत नहीं ब्रह्मका आद्य संकल्प, स्वभावतः होता है, जीवोंकी कर्म व्यवस्थापर नहीं. वगैरे. अतः पूर्व दर्शनोंक्त दोष, यथा प्रसंगालेना चाहिये.

जबकि थि. मो. का यह पक्ष हो कि “ब्रह्मेतर स (नाम-रूप-सृष्टि-त्रणुटी मात्र) माया है—मृगजलवत् है, ह मायावी हैं, अतः जीव जगत् सत्य भासता है, अन्यथा ब्रह्मेतर सर्व मिथ्या है,” तो उस पक्षका सर्व प्रकारसे खंड उपर आचुका है.

जबकि थि. सो. का यह पक्ष हो कि “एकही शुद्ध अविकारी-अचल-ब्रह्म तम प्रकाश, शीत अग्नि वगैरे विरुधर्मवाले पदार्थाकार होता है, यह तमाम जगत् उसीका ।

रिणाम हे, यहाँतककि उत्तम मध्यम सर्व उसीकारूप हे. ” इस बालवत् मंतव्यका खंडनभी उपर आचुका हे.

जबकि थि. सो. का यह मंतव्य हो कि “नाना प्रकार के नाना पदार्थोंके समूहका नाम ब्रह्महे ओर वे पदार्थ स्वः भावतः संयोग वियोग पाकर नाना जीव जगत् बनताहे, ” इस मंतव्यका खंडन आगे द्वैत पक्षमें हे.

निदान थि. सो. का मंतव्य सयुक्त नहीं हे. गुप्त विद्या प्रकाशक जो नाम रखा हे, यह नाम, नामही हे. इस मतमें कोइ नवीन वा अद्यापि गुप्त रहे बिषयका स्पष्टिकरण नहीं हे; किंतु पौराणियोंके समान खिचडी मन हे. इनका “ज्ञयान” ग्रंथ पुराण पक्ष जेसा हे. इनका लेख नवीन सुधारेसे पालिसवाला हे. परिभाषाके फेरसे नवीन पुराणी कल्पनाको रंगा हे. यथा—

१-जुगलिये-नरमादा जैन पक्षकी कल्पना. तिब्बत तातारवालोंका पक्ष.

२-अनीश्वर वाद, कर्मवाद, मीमांसाका. [तोभी कर्म वाद, इस सोसाइटीमें पूर्ण नहीं हे.]

३-परिणाम वाद, महत-महाबुद्धि तथा मनसोत्पत्ति ओर अंधपुंगवत् जड चेतनका नित्य संबन्ध-उनका उपयोग-तद्वत् पुरुष प्रकृतिका उपयोग-सांख्यमतका.

४-अवतार, सर्वज्ञता ओर अलंकार, पुनर्जन्म वगेरे पुराण मतका.

५-मेस्मेरिझम, भूतप्रेत, प्रयोग, अनुष्ठान, मंत्र, जंत्र, वगेरे तंत्र ग्रंथोंका.

६-ज्ञानसे मोक्ष, मायावाद, संचित क्रियमाणका ज्ञानसे नाश होना, प्रतिबिंब वाद, जीव ब्रह्मकी एकता वगेरे

वेदांत मतका.

७-अभेदवाद, अविकृत परिणामवाद, विरुद्ध धर्माश्रय मंतव्य, यह शुद्धाद्वैतका.

८-अनीश्वरवाद, जडवाद, उन्नतिवाद, सृष्टि रचनाकी शैली योरोपका.

९-पशु पक्षी त्रियकोंमें जीव नहीं, उनके कर्मका फल नहीं, कर्म व्यवस्थापक और गृह, उपगृह, लोक तथा पदार्थ प्रति ध्यान चोहान ध्यानी (फिरशते)-वगेरे मान्ना पुराण, कुरान और बाइबल मतका.

१०-बुद्धके जो ४ पक्ष प्रसिद्ध हैं उनमेंसे कोई पक्षभी नहीं लिया हे, तथापि शुद्धाद्वैत पक्ष निकालडालें, ओर "ब्रह्ममें हमेशे गति होती हे-उसीका रूपांतर यह जगत् हे," थि. सो. का इतना कथन मानलेवें तो, अनीश्वरवादि बुद्धके क्षणिक विज्ञान वादसे मिलता हे. ओर रूपांतर हुये ब्रह्म वगेरे वादि बुद्ध पक्षोंको मानें तो, बुद्ध रहस्य ग्रंथपर थियोसोफी मत जाता हे.

११-ब्राह्मणोंने उपनिषद् न्यून करडाले, संन्यासी लोक मडम ओर थियोसोफिकल सोसाइटी मतको दोष देंगे, अपने अपने पक्षमें रहके सर्व थियोसोफी.-वगेरे लेख, वर्त्तमानका सुधारा वाद वा आर्यसमाजका.

१२-गृह, उपगृह, हार, जीवोंकी जाति वगेरे जैन, पुराण मतका.

१३-सिद्धि वगेरे योग पक्ष.

१४-थियोसोफिस्टभाई न्याय, वैशेषिक, रामानुज, आर्यसमाज, वाद्वैत वादीके पक्षको नहीं लेते. रिब्रस्ति, कुरानी, पौराणी, पारसी समान फिलोसोफी (तत्त्वविद्या) के तो

अस्यैत विरोधी.

इत्यादि प्रकारसे खिचड़ी मत हे. और इसी कारणसे उनके तमाम लेख तपासो तो, पूर्वापर विरोध दोषवाले-अ-युक्त निकलेंगे. यथा:-ब्रह्म, जीवके स्वरूप और उपयोगमें विरोध हे-अयुक्त पक्षहे. कहीं तो ध्यानचोहानोको स्वभासतः होना कहा; कहीं तो भविष्य कल्पोंमें जीवोंको उस पदवीपर पहुँचना कहा; कहीं तो जीवको मिश्रित (बुद्धि-जनन-आत्मा) मध्यम वस्तु कहा; कहीं तो अमर कहा. कहीं तो "बलवान, निर्बलको मारता-दबाता हे" इस नियमको सृष्टि नियम मानलिया; कहीं तो इसके विरुद्ध पशुवधादि पक्षको निंदा. कहीं तो आकाशकी उत्पत्ति मानी; कहीं तो देशकालको अनादि अनंत मानलिया. कहीं आकाशको अवस्तु, कहीं आकाश (पोल) को ब्रह्म मानलिया कहीं तो ब्रह्मका रूपांतर माना; कहीं तो ब्रह्मकी किरणभी मानी. कहीं तो ब्रह्मांडको व्यापक एक ब्रह्मका रूपांतर माना; कहीं तो सातुं लोकको परस्पर ओत प्रोत (व्याप्य व्यापक, व्यापक व्याप्य) मानलिया. कहीं तो थि. सो. के मतको सातवां दर्शन लिखडाला; कहीं तो शोधक मंडली मानलिया. कहीं तो वेद, गीता, उपनिषद्को शिरोमणी मानलिया, कहीं तो उसके विरुद्ध जगत्कर्त्ता एक ईश्वरका खंडन करडाला. कहीं तो तमाम मतके आचार्य (इसु, बुद्ध, महावीर, जरतोस्त, स्वीडनवोर्ग, अगस्तु, शमशतबरेज, मौलानारुम, राम, कृष्ण, शंकर वगैरेको ध्यानचोहान-महात्मा-वा योग्य अवतार मानके प्रशंसा की हे; कहीं तो उनके पक्षका अपमान किया हे. कहीं यथा देशकाल उनको जो चलना पडा उसको नहीं निंदा हे.

जो इनके सृष्टिक्रमके असंग मंतव्यपर उतरें तो दो षोंका वारपार नहीं? कहांतक लिखें.—इसको नवीन पुराणीकी उपमा देना बस है

तथापि इस मतकी स्थापक मडम 'ब्लेवैत्स्की'को तो, इसलिये धन्यवाद देना चाहिये के उसने स्त्रीजाति हुयंभी कितना काम किया है. स. १८३० इ. (सं. १८८७ १ में जन्मी. युरोप, अमेरीका. चीन, तातार वगैरे देशोंमें फिरी. स. १८७५ में अमेरीकामें मंडली स्थापि. जडवादका मुकाबला किया. स. १८७५ (संवत् १८३६) में हिंद विपे आई. स. १८८२ (१९३९) में मद्रास इलाके आध्याय गाममें थि. सो. मंडलीने मुंह देखाया. सं. १८८४ (संवत् १९४१) में पीछे चली गई. ओर कितनेही ग्रंथ बनाये. अंतमें गुप्त ज्ञानसंहिता बनाके बेमारी पाके स. १८९१ इ. (१९४८) में मर गई. जोकि वोह हमेशे रोगी रहेतीथी तोभी. इस १६ वर्षमें युरोपके जडवादी ओर हिंदुस्थानके कितनेक इंग्रेजीखांके दिलको हला डाला. "आर्यधर्म, पहिमावाला है." एमे संस्कार प्रदेशियोंके दिलमें जन्म पाने लगे. खरेखर-इसुरिब्रस्ति ओर ईरान अरबके आचार्योंसे कम नहीं. उसके तीनों नियम पार पडो. वे नियम यह हैं. १ धर्म जातिके भेद निवारण पूर्वक भाईबंधी हो, एक धर्म हो. २ धर्मविद्या के ग्रंथोंका उत्तेजन. ३ तत्वज्ञानपर शोध चलाना. यह तीन मुख्य नियम थियोसोफीकल सोसाइटीके हैं. पार पडें तो अच्छाही है. यद्यपि नियम विरुद्ध इस सोसाइटीमें पक्षापक्षीकी गुप्त बास फेलने लगी है; तोभी मडमके लेख खरेखर इन्हीं नियमोंपर हैं. अतः आशा है के थि. सो. जब तब नियमोंको संभालेंगे.

माना कि जैसे अरब [गवार] में मुहम्मद साहेबने अपना धर्म चलाया, सो बड़ी बात नहीं,—लोभियोंको जैन मत पसंद पड़े, यह आश्चर्य नहीं,—युरोपकी जंगली प्रजा, 'इसु' पर कुरबान हो, यह महत नहीं—पंजाबमें ७०० वर्षसे मुसल मानी धर्मसे छाये हुये, अपने आर्यधर्मसे नावाकफ हुये पंजाबियोंको आर्यसमाजने सीधा किया, वहांके किरानी कुरानीको पीछा हटाया, यह आश्चर्य कारक बात नहीं,—वर्तमानके नामके साधु ब्राह्मणोंको पुराण, वल्लभ वगैरेका मत प्रिय हो, इसमें आश्चर्य नहीं, वेसेही इंग्रेजीखांनोंको मगज—दिलको थि—सो. हलाके चेतन वाद पर लावे, यह बात आश्चर्यकारक नहीं; क्योंकि जैसे अरब वगैरेको नवीन बात पसंद पड़ी, वेसेही अन्धोंकोभी मनमें चोटीहो. जैसे स्वामी दयानंदजी ने तो, प्राचीन मतही बताया हे; तोभी, भूले हुये पंजाबी वा पोप लोक उसको नवीन जानके मानते हैं. वेसेही मडम साधवीका हे. इधर उधरसे एकत्र करके रचनाकी हे; तोभी, नवीन भूलेहुये इंग्रेजीखां (हिंदू वा युरोपियन) उसको नवीन जानके आश्चर्यमय ओर गुप्तज्ञान मानते हैं. सच पूछो तो, आर्यफिलोसफरोंका अनुभव—परीक्षामें आने योग्य तत्व अभी दूर हे; तोभी, उनलोकोंने असलही मानलिया हे.

तथापि मुझे मडम पंडिताकी स्तुति ही करना उचित हे क्योंकि. उमने आर्यसमाजके नीचे आर्यधर्म महिमा गाने, जनाने वास्ते दूमरी गादी बनाई हे, जोकि प्रचलित धर्म—मत मात्रमें दूषण हैं—निर्दोष सिद्ध नहीं होते, अतः किसीकी प्रशंसा घटित नहीं होती. तोभी, उन सदोषोंमेंभी कोन एसा मत हे कि जो ओरोंसे ज्यादा उत्तम हो ? ओर लोक व्यवहार नीतिके अनुकूल हो ? लोकोंको सुखदाई

हो? यथार्थकी छाया लेता हो? इसके उत्तरमें धर्मसंप संबंधमें थियोसोफी मत है. शेष भागमें आर्यसमाज उत्तम है, एसा मेरा निश्चय है. यद्यपि यह मान सकते हैं कि पुराण, जैन पक्ष समान कायरता, वहम, निर्बलता-पराधीनी फेलानेका निमित्त थि. सो. हो, तथापि वर्त्तमानकाल और व्यवहार दृष्टिसे तो प्रचलित नाना धर्म, संप संस्कारी हों उस चालको बतानेमें इस सोसाइटीकी चाल कुछ अच्छि समझता हूं. जो वोह, सयुक्तता आर्यसमाजसे सीखे तो औरभी अच्छा हो. मूल यथार्थ तत्व पर पहुँचने लगे. देश धर्मकी उन्नति हो. संभव है कि, मेरे उक्त खयाल भूलसे भरे हुये हों; क्योंकि जमानेके फेरफारसे अन्यथा परिणामभी निकलता है, अतः आग्रह छोडता हूं.

(थि.) हमारे पक्षमें वेदके पढे हुये, लार्ड, जडज, बेरिस्टर-वकील और बडे बडे मनुष्य हैं, अतः यह मत उत्तम है. तुम न्यून दृष्टिसे कैसे देख सकोगे?

(समी.) इस मतके खंडन करने वाले वा विरोधी पक्ष धारन करने वाले वेद पढे हुये, लार्ड, जडज बेरिस्टर-वकील और बडे बडे हैं (देखो दयानंद स्वामी वेदवक्ता और राजा-ओर करनल वगरे प्रसिद्ध हैं). महाराणी अपने कुटुंब सहित, रूमका बादशाह, रूसका शाहनशाह, वगरे तुम्हारे वेदिये, लार्ड जडज वगरेसे बडे बडे अन्य धर्म पंथमें हैं, अतः तुम्हारे सिद्धांतसे वोह धर्म उत्तम है. तुम्हारा पक्ष नाकाम है.

(थि.) थि. सो. मतमें जो जो गुप्त बातें लिखी हैं, उनके पक्षका जो तुम इस चौथे कल्पके मनुष्यने खंडन किया है, सो मान्य नहीं होसकता; क्योंकि यह बातें त्रिनेत्र-

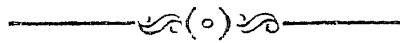
वाले महात्माओं ने बताई वा लिखी हैं, तुम्हारे जैसे मनुष्य केवल मनुष्य बुद्धि वा साधारण नियमों पर दोड़नेवाले हैं; वे बातें इन नियम और मनुष्य बुद्धि की विषय नहीं. उनके तत्व, बुद्धि और फिलोसोफी से पर हैं; अतः तुम्हारा खंडन व्यर्थ है.

(समी.) आपका कहना कैसे स्वीकार लें. ? जो जो कहोगे वा बताओगे वा अपने पक्षमें लेनेको सुझाओगे, वे सब, बुद्धि और सृष्टि नियमके विषय होने चाहियें. अन्यथा इतनाही उत्तर बस है कि आपके तीन नेत्रसे आगे अभी सात ७ नेत्र हैं, वे जब खुलेंगे तब, हमारी बातें समझोगे; और आर्य सनातन धर्म जानोगे. जिसको आप महाकल्प कहते हो, उसमें ध्यानचोहानोंको सर्वज्ञ मानते हो, सो तो हमारे महाकल्पका एक पहेर है.....आपका गुप्त दिक्षितही हमको बनाता है के थि. सो. का सिद्धांत यथार्थ नहीं है; नहीं तो हम एसा नहीं कहते. आपका उन्नति नामा नियम यह कहना है कि थि सो. जबकि उन्नतिपर पहुँचेंगी तब 'बुद्ध रहस्य' वाली बातेंको गलत मानेगी; मजकूर खंडन समझमें आजायगा; और अपनी भूल स्वीकारने लगेगी. [जैसा सिर पेरे विनाका अयुक्त प्रश्न है; वैसाही कल्पित उत्तर है]—इत्यादि क्यों न मान लिया जाय ?

(थि.) मडम ब्लेवैत्सकीने गुप्त महात्माओंसे पृच्छके वा अपनी तरफसे जो कुछ लिखा है, वोह यथार्थ है, परंतु उसके रहस्यको अभी हम (थियोसोफिस्ट) ही नहीं जानते, तुम तो क्या जानोगे.

[समी.] मानो कि हम और आप तो नहीं समझते, परंतु आपका जो सभासद समझता हो, प्रसिद्ध करे. फेर

देखें-तपासैं. जितना जितना प्रसिद्ध होता जाता है उतना उतना सफा होता है इंग्रेजीमें ग्रंथ हैं उनको धर्म फिलोसोफीके अनजान बाह बाह कैसे न करें ? एसा होनाही चाहिये. जो जैन, बल्लभ, नारायणस्वामी समान गुप्त रखो तो, ओरभी महिमा बढे. परंतु आप बेसा नहीं करत; अतः शोधक, जिज्ञासु मंडळीसे बाहिर नहीं कहना चाहते इस ग्रंथमें जितना लेख है वोह सर्व यथार्थ है. परंतु उसके रहस्यको आप नहीं समझते, अथवा सर्व धर्मपंथोंके ग्रंथों वास्ते एसाही क्यों न मानलिया जाय ? निदान आप सुधरी हुइ मंडळीके सभा सदोंके एसे अनुचित उपदेश अयोग्य हैं. सच्चे लुपे नहीं रहते, उनका खंडन नहीं होता. " सत्यमेव जयति " इसपर आरुढ रहो. जैसे बुद्ध देवने यथाशिष्य वा यथा देशकाल परस्पर व्याघातवाला पक्षभी बताया ओर लोगोंको अनुयायी किया, वेसे आपकी इच्छा होतो. अन्य पक्षों समान आ पभी करे. स्वतंत्र हैं परंतु जय, सत्यकी होगी. अन्यथा अन्य मतों समान हालत होगी.



(ख) शुद्धाद्वैत.

शुद्धाद्वैत [वल्लभपंथ वगैरे मत] भी पुराण मतकी शाखा है. इस मतके ग्रंथ पूर्ण नहीं हैं. भक्ति सूत्रोंका अनुयायी है. उपरका भाग प्रसिद्ध है. अंतरका अपूर्णतासे वा कोई अन्य गुप्त कारणसे यथायोग्य प्रसिद्ध नहीं.

यह तमाम [जीव-पंचभूत-गति-ईश्वर वगैरे ब्रह्मांड] ब्रह्म है. " सर्व खल्विदं ब्रह्म " " श्रीकृष्णशरणंमम " यह इसका सिद्धांत है. जैसे 'कछवा' अपने अंग बाहिर निकालता है और मुकेड लेता है, ऐसे ब्रह्म, जब सृष्टिरूप परिणाम पाता है. तब ब्रह्मांड होता है. जब संकुचित करता है, तब प्रलयरूप होता है. इस प्रकार ब्रह्म-विष्णु अपना लीला करता है. आपही जीव आपही दामरूप होता है. आकाश, काल, तम, प्रकाश, जल, शीत वगैरे तमाम उर्माके परिणाम हैं. वही बंधभोक्षवाले जीवरूप होता है. वही अवतार धरता है. तमाम दृष्टश्रुतका समूह ब्रह्मरूप है जीवोंको कर्मानुसार स्वर्ग, नरक प्राप्ति वगैरे उसका लीलारूप खेल है. अन्यथा न अन्यथा करनेमें समर्थ है-करता है. यथा पापीको क्षमा, धर्मात्माको स्वर्ग न देना, इत्यादि करनेमें स्वतंत्र है. सर्वका प्रेरक है इसमतका विरुद्ध धर्माश्रय अविष्कृत परिणामवाद है.-इतना (मल मूत्ररु) रूपांतर होतेभी पुनः ब्रह्म अपने असली स्वरूपमें आटेरता है. *

व्याससूत्रपर अपूर्ण वल्लभ भाष्य [मुनते हैं] गीता, भागवत, नारद पंचरात्र वगैरे इस मतके मान्य ग्रंथ हैं. जितने गोस्वामी-आचार्य होते हैं, उनको उनके अनुयायी प्रभुजी ईश्वर-कृष्णका अवतार मानते हैं. स्वयंभी इस बातको गुप्त रूपमें स्वीकारते हैं. !

[समीक्षक] जो इस पक्षका स्वीकार हो तो, पूर्वोक्त अभिन्न निमित्तोपादान [दर्शन १४] वाले दोष प्राप्त हैं।—ब्रह्म विकारी ठेरता है। उपादयवाले तमाम दोष [जड नाशवान-दुःख-दुर्गन्ध-छल-झूठ-राग-द्वेष-वगैरे], ब्रह्म मानने पड़ेंगे। यह विषय (सर्व ब्रह्म है) किसने जाना ? तू ज्ञातासे भिन्न। जगतको मानना चाहिये।—इदं पद सर्व पक्षका वाच्य वक्ता-ज्ञातासे भिन्न स्पष्ट है। सर्व ब्रह्म, एतन् माननेसे पाप-पुण्य-गोहिंसा-मांस-भक्षण-गोस्वामी-श्रीमत् महाराजोंको शिक्षा देनी (हुई) है। मूर्त्तिखंडन, वगैरे निषिद्ध नहीं मानसकेंगे। कर्मोपासनादि साधन और स्तुति, प्रार्थना, भक्तिमार्गका उच्छेद होगा। रासलीलामें यवनादि-सर्वकाम शामिल करना पड़ेगा। ब्रह्म सावयव-सांश ठेरेगा। अधिष्ठात्रिणा, अणु, अणु मानके समूहको ब्रह्म पदका वाच्य ठेरता तो, अन्योऽन्याश्रयताकी असिद्धिसे यह पक्ष असमीचीन रहेगा। सर्वदा अक्रिय आकाश। ब्रह्मपदमें इतर ठेराना पड़ेगा क्योंकि कछत्राये [दरयाई जानवर] समान स्वगत भेदरहित ब्रह्मका एक अंग हिले और दूसरा गतिमान न होवे, एक कथन-मंतव्य वालकोंकी कहानी ममान है। विकृत या अकृत-परिणाम मात्रही देश [आकाश-जघ] विना नहीं होसकता। उनकी श्रुति प्रतिपाद्य सर्वथा निष्कलंक-व्यापक-अक्रिय ब्रह्मको क्रियावान-परिणामी बताना, गोस्वामी*—या धर्मात्माको व्यभिचारी वा व्यभिचारीको आचार्य-गोस्वामी वगैरे बताने जैसा है। तथा जबकि 'सर्व ब्रह्म,' तो सर्वका वचन प्रमाण मानना पड़ेगा; इसलिये शूद्राद्वैतका निषेधक वाक्य और " दिव्योहि अमूर्त्तः " "न तस्य प्रति-

अस्ति"—श्रुति वाक्यभी प्रमाण मानने चाहिये. आकाशा-
दि निराकार-अमूर्त्त, कभीभी मूर्त्तिमान [शब्द-अग्नि-तम
विजली-आकर्षण-मन-शक्ति-गाम-कृष्ण-विष्णु वगैरे मूर्त्ति-
वाले साकार हैं]. नहीं होते-नहीं हो सकते. (ईश्वर प्रसंग
धांचो). जो ब्रह्मकी नानारूप लीला मानके अल्पज्ञ कर्त्ता
भोक्ता, सर्वज्ञ, अकर्त्ता, अभोक्ता, रूपसे नाना परिणाम मानें
तो, एक अद्वितीयमे विरोधी धर्म अमान्य होनेमे चोर सा-
हुकारकी समानतावाले दोष आवेंगे तम प्रकाशका भेद-अ-
भाव भावका भेद-ओर विभुपरिच्छिनका भेद,-यह सर्व. ब्रह्म
प्रकृति ओर वस्तु मात्रका इतरेतरत्व स्पष्ट जनारहे हैं. जो,
गीहूं, बाजरेके मिश्रण राशी समान [यह सर्व धान हे] एसा
मानके उक्त वाक्यका अर्थ लेंवें तो, परिभाषा मात्रका भेद
रहता हे, जडवादि वा द्वैतमत बन जाता हे. तथापि जब जड,
चेतन, ज्ञान, गति, बंध ओर मोक्षादिका विभाग धिवेरु क-
रेंगे तब, पूर्वोक्त दोष प्राप्त होंगे. निमित्त विना व्यर्थ लीला
करनेसे ब्रह्म उन्मादि-मूर्ख ढेरंगा. व्याससूत्रके विरुद्ध
ओर किरानी, कुरानी, इरानी वगैरेके ईश्वर समान शुद्धाद्वैत
का ब्रह्मभी दोषी-भोक्ता-देवाना-गांडा वा अन्यायी मानना
पडेगा थि. सा मतवाले दोषभी आवेंगे. ओर पूर्व दर्शनोंमें
जो जो अद्वैतपक्ष विषे ओर सर्वज्ञत्वादि प्रसंगसे लिखे हे वे
तमाम दोष इस मत ओर लालजीके अवतारांको ग्रसंगे.

हडकाये हुये कुत्तेकी लालका प्रवेश होनेमे कुत्तेके
कांटे हुये रोगिके पैदरमें कुत्ते जेसे जीव निकलते हैं: वेसे
भृंगकी लाल ओर कीटकी योग्यतामे कीट, भृंग होना हे.
एसे सारूप्य मोक्ष मात्रे वाले वा आकाश सर्वत्र व्यापक
व्याप्य समान सालोक्य वा सामीप्य वा सायुज्य मोक्षवादि

किंवा शरीर अपेक्षासे राजा रंककी समानता समान जीव
श्वर एक होना मानने वालोंकी बुद्धिपर आश्चर्य !

मोक्ष निर्णय बिना उसके साधनका निर्णय असंभव
उनके बिना मुमुक्षता नहीं बनती. जिस मतके संस्कारों
मुमुक्षु बनता है, उसी मतके साधनमें पड़ता है; परंतु ज
उम मत-धर्म-पंथ तथा उस धर्म-पंथकी मोक्ष और उस
साधन अन्य पक्षकारों द्वारा निर्णय करता है,— इस प्रकार
सर्वको शोधना है तो, सर्व मत-पंथ-धर्मकी मोक्ष, उस
साधन और धर्ममें मोटी पोल निकलती है. परीक्षा वास
एक यही मत बस है. (देखो छपा हुआ पुष्टिमार्ग ओ
लाइबल केस).

संक्षेपमें इस [शुद्धाद्वैत] प्रकारके मत वालकोंके
कल्पित कहानी समान हैं और अज्ञ-बालकोंको मोहित क
ते हैं चकर-रासलीलामें घुमाते हैं—इस अयुक्त मतका उ
निकृष्ट परिणाम निकला, वोह और इस मतके दोष लो
प्रसिद्ध हैं [देखो पुष्टिमार्ग नामक ग्रंथ और महाराजके
लाइबल केस. इसादि कारणसे विशेष लिखना उचित न
समझा उद्देश मात्र दोष जनाये हैं.

(ग.) विदेशी अद्वैत.

वक्ष्यमाण कथा कहांतक सत्य है वा असत्य होगी—
हम नहीं कहसकते; परंतु सुनते हैं और थियोसोफिस्टोंके
थोंमें वांचते हैं. उस अनुसार लिखते हैं:—याहूदीकेवाला, इ
श्रियनोंमें डोमीनकनब्रुका तथा फेलसूफु स्पीनोझा वगैरेका वि
चार तथा मुसलमानी और जरतोस्त धर्ममेंसे सूफीतरीके
और चीन वगैरे देशोंमें, बुद्ध सिद्धांतसे आविर्हृद् लियोट्स

का प्रचार किया हुआ मार्ग—यह तमाम जीवेश्वरकी एकता और जगत्का मिथ्यात्व तथा अभेदसे मोक्ष [अर्थात् केवला-द्वैतानुसार] मानते हैं अद्वैतज्ञानियोंमें 'स्पीनोझा' 'हेगेल' [जिसके वास्ते, "डेवीडमेसन—रीसंटब्रिटीश फिलॉसोफी" विद्वानोंकी साक्षी लेके दुनियामें आखरी तत्व ज्ञानीकी पदवि देती हे] प्रसिद्ध हे. स्कोपनहोअर, पेरेमेल्लसस, जेकबब्हीम, ओलिफास, लेवी वगैरे धर्म और उपनिषदानुसार अद्वैत मतमें कुशल थे. इनमेंसे मुसलमानोंके सूफियोंका मत उपर लिखे जैसा हे, यह उनके ग्रंथ पठन और फकीरोंके संगम ज्ञात हुआ. अन्यके वास्ते विशेष नहीं कहसकता. तोभी इतना तो जिताना जरूर हे कि. जिम प्रकारका नवीन वेदांतियों, किरानी, पौराणी, इरानी, थियोसोफियोंका [सजातीय, विजातिय, स्वगत भेद रहित] अद्वैत हे, वसाही उनका हो तो, असिद्ध हे जिसकी चर्चा-प्रक्रियाओंके दोष ऊपर कहे हैं. और जो यथार्थ बोधक उपनिषदों समान हो तो, जब तक उनका मतव्य सपूर्ण नहीं देखे - न जाने, वहांतक उनके मत विषे कुछ नहीं कहा जाता. दूसरेके लिखे वा माने हुये वा अर्थ किये हुयेपर विश्वास रखें तां, उपनिषदके अर्थ द्वैत और अद्वैत—उभय पक्षमें लेजानेवालोंने जो कुछमानाहे सो—उभय पक्ष मानने पड़ेंगे. कुछ सिद्ध न होगा. तथापि जब वे वा अन्य कोई प्रकारका मत समक्ष हों, तब उसे वक्ष्यमाण "मतमान" में 'तोल' लीजे. दूषण भूषण स्वयं जान सकोगे.

[घ.] बौद्ध मत.*

बौद्ध मतमें दो पक्ष मुख्य हैं.—शून्य और अशून्य. अ-

*बौद्धमतके स्थापक बुद्धदेवको २९०० वर्ष हुए हैं. तमाम

शून्यके अद्वैत [योगाचार] और द्वैत (सौत्रांतिक और भाषिक) यह दो भेद हैं. वस्तुतः क्षणिक पक्ष,—पिछले दोनों पक्ष-द्वैताद्वैतमें हे.

भूमंडलमें जो दो अर्बुद मनुष्य हों तो, ७० किलोड बुद्धमतके अर्थात् सर्व धर्मोंसे विशेष व्यापक है. बुद्धमतकी वडी चार शा हैं; किसीका एसा कथन है कि बुद्धने श्रोताकी बुद्धि अनुमार उ देश किया, इसलिये मतमें भेद पडे. उसका रहस्य प्रचलित प से अन्य था किसीका यह कथन है कि, उसके अनुयायियोंने प बना लिये. कोई उसे ईश्वरवादि कोई उसे अद्वैतवादि गानना उसके सूत्र कम मिलते हैं. जो मिलते हे वे खंडित नाना अर्थके वाले मिलते हैं उसके बडे ४ पक्ष यह हे.

१ माध्यमकः—अपत् रूपाति—ज्ञान अपने आपमें अवस्थि हे. जैसे रज्जुमें सर्प, न था, न हे, न होगा; अतः शून्य हे तव यह तमाम त्रिपुटी—प्रपंच हे. अर्थात् शून्यरूप हे.

२ योगाचारः—आत्मरूपाति—विज्ञानसे इतर बाह्यांतर के पदार्थ नहीं हे, किंतु एक विज्ञान नामा पदार्थ हे वोह क्षणिक-तितवान परिणामी हे क्रमशः त्रिपुटिका रूप रखता हे. जब हे परिणाम हो तब, ज्ञान और ज्ञातारूप नहीं. जब ज्ञातार परिणाम हो तब, ज्ञेय ओर ज्ञान परिणाम नहीं. उस विज्ञानव आलय (अहंप्रत्य) ओर प्रकृति, यह दो धारा अनवच्छिन्न-क्ष क्षणमें होती रहती हैं इसका निमित्त पूर्व वासना हे, वासनाके अभा हुये विज्ञानकी स्थिति मोक्ष-निर्वाण हे. इस मतमें कारण कार्यसह वर्त्तमान वा तादात्म्य संबंध संबंधीकी अपेक्षावाला मुख्य अनुमान प्रमाण हे.

३ सौत्रांतिकः—बाह्य पदार्थ मानता हे. उसका विषयी वि ज्ञान हे. परंतु बाह्य पदार्थ अनुमानके विषय हैं प्रत्यक्ष नहीं. शे क्षणिकवादवत्.

शून्यवादकी साक्षी वास्ते शून्यका सिद्ध कर्ता—अनुभव करनेवाला उससे भिन्न होना चाहिये. शून्यसे नाना दृश्य पदार्थकी उत्पत्ति असंभव. इत्यादि प्रकारसे शून्यवाद समीचीन नहीं.

जो विज्ञानसे भिन्न बाह्य पदार्थ मानें तो, उनको अधिष्ठानकी अपेक्षा ओर वक्ष्यमाण द्वैत पक्षवाले दोष आवेंगे. नाना विज्ञान ओर नाना पदार्थ (ज्ञेय) मान्नेसे जीव, अजीव पक्ष स्वीकारनेसे द्वैत पक्षवाले दोष आवेंगे. जो एक विज्ञानका ज्ञान ओर दूसरेका ज्ञेयाकार [परोक्ष अपरोक्ष पदार्थाकार] होना मानें, तो एक दूसरेका सहचारी नियम सिद्ध न होगा; जहाँ एक घटको ४ मनुष्य हाथ लगाके देखें, वहाँ चारोंको ४ घट प्रतीत होने चाहिये; परंतु ऐसा नहीं होता. जो पदार्थाकार रखनेवाले विज्ञान अनंत मानोगे तो, परमाणुवाद—प्रकृतिवाद सिद्ध होगा. किंवा वेदांतपक्षका स्वप्नवाला अविद्यावाद स्वीकारना पड़ेगा. उसमें पूर्व दर्शनोक्त दोष आवेंगे. जो स्वप्नवत् विज्ञानाकार त्रिपुटी मानके क्षणिक विज्ञानका परिणाम मानें, ओर अंतमें विज्ञान माल रहनाही स्वीकारें, तोभी वेदांतपक्षवाले दोष आवेंगे, [शेष दोष वक्ष्य-

४ वैभाषिकः—अर्थज्ञान अन्वयित पक्ष है. अर्थज्ञाता, ज्ञेय भिन्न मानके सिविकल्प, निर्विकल्प, यह दो भेद ज्ञानके मानता है. ओर विज्ञानसे भिन्न बाह्य पदार्थ प्रत्यक्षके विषयभी हैं, ऐसा स्वीकारता है. शेष क्षणिकवादवत्.

५ लंका वगैरे देशोंमें ईश्वरवादिभी बौद्ध हैं. ओरभी रुपांतरवाली अनेक शाखा सुनते हैं.

६ यह पक्ष द्वैताद्वैत रूपमें है. तथापि एक पक्ष अद्वैतमें गिनते हैं; इसलिये यहाँ प्रसंगमें लिया गया है. ओर संक्षेपमें खंडन जनाया है.

माण अंक ३ में^२ वांचोगे.]

तदुपरांत जो बौद्धमतका ईश्वरवाद पक्ष मानो तो, पूर्वोक्त ईश्वर प्रसंगवाले दोष आवेंगे.—इस प्रकार बौद्ध मतके अद्वैत (ओर द्वैतवादमेंभी) में दोष हैं.—असंगत मत हे.

(अं.२) द्वैतासिद्धि.

अद्वैतपक्षोंका उच्छेद जानके अद्वैतपक्षवादि, द्वैतपक्ष-के दोष जनाता हे:—

[सिद्धांति] जेमे ऊपर अद्वैत मतका समीक्षकने खंडन किया, वेसेही वोह (समीक्षक) जो जो पक्ष मानेगा सोभी अयुक्त-असंगत रहेगा. अर्थात् द्वैतमतमात्रभी समीचीन नहीं; *किंतु सदोष हे. यथा-जो कोई द्वैतवादि ईश्वर वा शक्ति वा अन्य वस्तुको व्यापक मानता होगा उसको, पूर्व प्रसंग [व्यापकमें अन्य स्वरूपका अपवेश और अकर्तृत्व हे] समान. स्वपक्ष छोडदेना पडेगा. ओर जो अनीश्वरवादि हैं (जेसेके जैन, पूर्वमीमांसा, सांख्य-ईश्वर नहीं मानते; परंतु देशकाल आत्मादिको व्यापक मानते हैं), उनकोभी, पूर्व कही हुई रीति समान स्वपक्ष त्याग करना पडेगा. ओर जो व्यापक वस्तुको नहीं माननेवाले [युरोपके फिलोसफर-हे-

१ अंक [३] पक्षतुला, प्रसंगगत नोट नं. ६ वांचो.

*द्वैत, द्वैताद्वैत (वक्ष्यमाण अंक ३ की पहिली नोट वांचो) ईरानी, यद्वदी, किरानी, कुरानी, ब्रह्म, प्रार्थनासमाजी ओर कोई पुराणीका अनुपादान-अभावजन्य सृष्टि हे, यह मत हे; पुनर्जन्म नहीं मानते ओर जीवको सादि सांत कहते हैं. यह पक्ष द्वैताद्वैत के अंतरगत हैं—एसे अभाववादि, ईश्वरवादि पक्षोंकी असमीचीनता प्रसंगोपात पूर्वमें आचुकी हे.

मिल्टन, हरवर्ट-सायन्सवादि-आकर्षणवादि, चार्वाक, परमाणुवादि,—जडवादि वा परिच्छिन्न ईश्वरवादि इत्यादि] हैं। उनको, परिच्छिन्न जडादिके व्यापक अधिष्ठान माने बिना, छूटका* नहीं है क्योंकि जिस समय आकर्षणके स्वरूपका निर्णय करोगे वा ग्रहादिके अन्योऽन्याश्रयकी तपासपर उतरोगे, वा सृष्टिके अनादित्व और स्वभावतः विद्यमानके शोध पर दृष्टि डालोगे, किवा प्रत्येक पदार्थके स्वरूप लक्षण (अणु, मध्यम वा व्यापक, सावयव वा निरवयव, भाव वा अभाव, जड वा चेतन, विरोधी, वा अविरोधी, उपादान वा उपादेय, कारण हे. वा कार्य इत्यादि) पर ध्यान दोगे वा परिच्छिन्न ईश्वरकी सत्ता तपासोगे और अनुभव इत्यादिका निर्णय करोगे; उमीकालमें परिच्छिन्न वादकी परि समाप्ति होजायगी. ओर जो द्वैत क्षणिकवाद [वा शून्यवाद] है, उसका परि अवसान तो, उसके मूलको निरवयव मानके परिणामी मानना वा उसको, जाननेकी अपेक्षावाला (साक्षी) सिद्ध होनेसेही सदोष जान पड़ेगा. एक विज्ञान वा नाना क्षणिक विज्ञानके निर्णय करनेपर अव्यवस्था

* अधिष्ठान बिना अणु अणुमाने तो, अन्योऽन्याश्रयता नहीं बनती. ओर उस अणुवाला रस्सी [दोरी] माननेसे यथोचित व्यवस्था नहीं बनती. उस रस्सी बननेकोभी आधार चाहिये. तमाम ब्रह्मांड [अणु समूहात्मक सृष्टि] के गोलंका आधार मानना पड़ेगा. जैसे जलमें डुबकी मारें वहां आकाशने शरीरको अवकाशदिया; परंतु चारुं तरफके जलका भार शरीरपर नहीं मालुम होता, उसका कारण जलकी आधारता है—अर्थात् चारुं तरफसे जल महारता है यह आकाश और आधारका अंतर है. निदान आधारबिना माने छूटकारा नहीं.

ओर व्यवहारमात्रकी असिद्धि होगी तथा अपरोक्षत्वका सर्व वादमें दोषही है. जब किसी प्रकारकाभी द्वैत [दो पदार्थ] मानोगे, तब उन परस्परमें भेदवादही दोषको सिद्ध करदेगा. जैसेके घट [परमाणवादी] का पटमें भेद है सो, भेदसहित है वा भेदरहित है ? इसका उत्तर नहीं बनेगा. घट, पट भेदसहित पटसे भेदवान है तो, वा घट, पट भेदरहित भेदवान है तो, वा घट पट भेदरहित भेदवान हैं तो, वा प्रतियोगी विना धर्मीमें भेदकी सिद्धि अन्योके भेदसे मानेंगे तो, वा घट पटके भेदोंके भेदमानने पड़ेंगे तो, वा घट गत पटभेदका घटसे भेद मानेंगे तो;—निदान दरेक रीतिसे अनवस्था, अन्योऽन्याश्रय वा आत्माश्रयादि दोष आवेंगे. ओर जब द्वैतवादि एसा कहेगा के. 'अभाव वा भेद कोई पदार्थ नहीं है, किंतु एक कल्पनामात्र है.' तब, 'भेद है,' एसी सिद्धिही नहीं होगी.—उसको चूपही रहना पड़ेगा.

तथा सो भेद वा अभाव वस्तुतः कुछ हैं तो, अणु हैं वा मध्यम हैं वा विभूपरिमाण हैं ? (इन तीन परिमाणसे इतर कोईभी वस्तु नहीं होसक्ती. तदेतर जो मानोगेसो, कल्पितसे इतर नहीं सिद्ध करसक्ते.) अब जो भेद वा अभावको अणुरूप मानोगे तो, एक परमाणु विशेषका अभाव, परमाणु अधिकरणसे इतर सर्व देश [आकाश] में है, अतः अणुरूप नहीं एसा, सिद्ध हुवा. ओर जो विभू मानोगे तो, देशका अभाव देशवत् विभू होना चाहिये; परंतु एक परमाणु ओर अणु अधिकारमें, विभूदेशके विभू अभावको आश्रित मानना कल्पनामात्र है वा असंभव है तथा, परमाणुके अणु अधिकरणसे इतर देशमें, उसका अभाव

नहीं है, इसलिये विभू नहीं है. और जो घटादि स्वरूप परिमाण समान तीनों प्रकारका परिमाण मानोगे तो, दो परिमाणका पूर्ववत् खंडन समझलेना चाहिये, शेष रहा मध्यम परिमाण भेद (अन्योऽन्याभाव) सो जन्य होना चाहिये, परंतु द्वैतवादमें नाना वस्तु अनादि हैं तो, उनका भेदभी अनादि होना चाहिये. अर्थात् अजन्य है. इसलिये अभाव वा भेदका मध्यम परिमाण कहेना असंगत होगा. और जो हठसे मानभी लेवें तो, उसकी उत्पत्ति पूर्व, भेद सिद्ध नहीं होगा. तथाही उसका उपादानभी अभावरूप कहा चाहिये. इसप्रकार उपादान अणुपरिमाण कहेना पडनेसे पूर्वोक्त दोष आवेंगे.

ओरभी, जो नाना परिच्छिन्न पदार्थ हैं सो, देशवर्ती हैं वा देश रहित ? जो देश रहित कहोगे तो, क्रियाका अभाव होगा, गति विना कार्यका अभाव होगा; परंतु कार्य ओर गति तो देखतें हैं; अतः देशवर्ती पक्ष मानना पडेगा; तहां, देश (आकाश) कोइ वस्तु है वा नहीं ? जो देश स्वरूपमें कोइ वस्तु है तो, उसके स्वरूप भागमें परमाणु स्वरूप भाग नहीं है, एसा माननेसे देशाभाव मानना पडेगा. ओर उक्त दोष आवेंगा. जो यह कहो के परमाणुके चारुं तरफ देश है स्वरूप भागमें नहीं तो, देश (आकाश) चालनी समान छिद्रवान लचकी मानना पडेगा. अर्थात् परमाणु समूहात्मक है; एसा माननेसे पुनः गति, प्रवेश, अप्रवेश आदिकी अव्यवस्था होगी.

ओरभी, जो आकर्षण नामा पदार्थ मानके गति, स्थिति ओर आधारकी व्यवस्था करोगे, तो आकर्षण अणु है वा मध्यम वा विभु परिमाण है ? इस निर्णयपर जानेसे अनंत

दोष प्राप्त होंगे.—आकर्षणकीही सिद्धि न होगी वा अव्य-
वस्था रहेगी.^१ [विस्तार भयसे नहीं लिखते. बुद्धिमानने

१ आकर्षण यदि कोई वस्तु है तो, उसका परीक्षासे नि-
र्णय कर्तव्य है:—लोष्टके खेंचनेवाले—आकर्षण वाले चंबुकके टुकड़े
करें तो, उसकी उसमें रही हुई आकर्षण वा विद्युत, न्यूनरूपमें
विभाग पा जाती है १, किंवा ग्रहोंके फिरनेसे अन्य ग्रहोंकी उनमें
रही हुई आकर्षण, लंबी ओछी होने योग्य है २, किंवा गृहोंकी
आकर्षण, परस्परमें कहीं न कहीं अवश्य टकराने योग्य है ३, किंवा
भारी हलके पदार्थ खेंचनेमें, उसके न्यूनाधिकरूप परिणाम होते
हैं ४, किंवा नेगीटिव पाजीटिवकी समान तुलना होने वास्ते उ-
सको दौरा करना पडता है, तिस बिना पृथ्व्यादिकी अपनी कक्षामें
नियमत गति नहीं होसकती. ५, इत्यादे अपरोक्ष परोक्ष कारणोंसे
यदि आकर्षण कोई वस्तु हो तो, वोह मध्यम (अणु अणु समूह
परिणामी) जन्य मान्नी पडेगी. तथाही उक्त कारण ओर मध्यम
होनेसे, उसका आधार. द्रव्य-परमाणु-गृहादि पदार्थ हैं, एसा
सिद्ध होगा. जो यूं हो तो, यह प्रश्न उठता है कि, आकर्षण द्रव्य
है वा किसीकी शक्ति है वा गुण है? यदि द्रव्य मानें तो, वोह वि-
भु, स्वतंत्र, चेतन, न्यामक, इच्छा शक्तिवाली है वा इन बिनाकी
है? तहां उक्त रीतिसे विभु वगेरे विकल्प असिद्ध हैं परार्थीन काम
करने योग्य होनेसे स्वतंत्रभी नहीं. तद्वत् चेतनादि संबन्धमें जान-
लैना चाहिये. एतद्दृष्टि परिच्छिन्न जड है; एसा मानें तो, परिच्छिन्न
होनेसे किसीके आधार रहने योग्य है.—स्वयं आधार नहीं जो
द्रव्य [गृहादि] की सत्ता—शक्ति वा गुण है तो, द्रव्य देशसे इतर
स्थानमें नहीं जासकती; अतएव परस्परके आधार ओर नियमकी
स्वतंत्र हेतु नहीं होगी. इत्यादि रीतिसे आकर्षण मात्र द्वारा व्यवस्था
नहीं होसकती. विशुत विषेभी एसेही ज्ञानव्य है.

पूर्व अभाव-भेद समान कल्पना करलेना चाहिये]

अब जो प्रत्येक द्रव्य और गुण के स्वरूप तथा उनके संबंध और जाति (धर्म) तथा विलक्षणत्वका विवेक करने-को उद्यत हों तो, निर्णय समय द्वैत (भेद) वादीके मन बुद्धिकी जिव्हा चप चप करने लगजायगी.^२

२ द्रव्यके कोन देशमे गुण, स्वभाव, आकर्षण, शक्ति-सत्ता, धर्म रहता, हे ? तहां पूर्वोक्त स्वरूप अप्रवेश प्रसंगानुसार, द्रव्य गुणादि, परस्पर व्यापक व्याप्य नहीं होसकते. उपरके भागमें लिपटे हुये मानें तो, उनको [अणु अणु जन्य]-मध्यम मान्ना पडेगा. जो 'एक भागमें हें' एसा मानें तो, संयोगी तथा अणुही ठेरेंगे. अतएव उनको गुणादि रूप नहीं दे सकेंगे. तादात्म्य, समवाय, भेद अभेद, वा भेदाभेद-संबंध वाले सिद्ध न होंगे. संबंध विना, द्रव्य साथ कैसे रह सकेंगे ? निदान, यातो-गुणादि, स्वरूपसे कोई वस्तु नहीं होंगे, यातो द्रव्यरूप वा द्रव्यकी अवस्था होंगे. एसा, सिद्ध होनेसे, द्वैतवादीका पक्ष पदपदपर असमीचीन रहेगा.

तद्वत् शब्दप्रमाण मान्नेके मूल-शब्द स्वरूपके निर्णयमें जानलेना चाहिये.-जो सूर्यवत् शब्दरूप अपनी स्वतः प्रमाणता सिद्ध करने वा ज्ञान करानेमें समर्थ होता तो, अन्यकी अपेक्षा विना बोध कराता. किसी (अंधादि) कोभी अन्यकी अपेक्षा नहीं होनी चाहिये. सब उसे स्वतः प्रमाण मानते; परंतु शब्दमें स्वयं शक्ति नहीं; अतः एसा नहीं होता. अर्थान् कहे हुये मंत्र-प्रमाणको वा उसके सूचन किये हुये अर्थको युक्ति, सृष्टिनियमादि प्रमाण लंके सिद्ध करना पडेगा. अन्यथा वेद मंत्रकी निंदा करना हे. जो कहे हुये मंत्रके विषयको संयुक्त सिद्ध नहीं करसकें, तो वेदका कथन अयुक्त होगा, एसा विश्वास होजाता हे इस लिये वेदादि-शब्दप्रमाणको परत-प्रमाणही मान्ना पडेगा. कारण कि "वेदादि-शब्दप्रमाण स्वतः

जो द्वैतवादि जैनमत समान, अनैकांतिक (अनि-
 प्रमाण हे, ' एसा निर्णय वा निश्चय वा मंतव्य, बुद्धि आधीन हे.
 अन्यथा अग्नि उष्ण प्रकाश रूपवानवत् सर्वको स्वतः सिद्ध प्रमाण
 होता. अमुक उसे प्रमाण मानता हे, अमुक नहीं मानता हे, एसा
 भेद नहीं होता.

इत्यादि प्रकारसे परिच्छिन्न द्वैतवाद विषे नाना दोष हैं.
 विशेष विस्तार देखना हांतो, भेदधिकार, तत्वदर्शनादि ग्रंथका
 अवलोकन करें,

जौ स्वभाव वादि वीचमें कूदे और कहे कि, परस्पर प्र-
 वेश तथा कार्यमात्र स्वाभावतः होते हैं ओर अमुक प्रकारके शंका
 समाधानादिभी स्वाभावतः हांते रहते हैं. तहां, स्वभाववादिसे पूछ-
 ना चाहिये कि; स्वभावका लक्षण क्या हे? जड हे—चेतन हे—अणु
 हे वा विभु हे? आश्रित हे कि आश्रय हे? अणु अणुका भिन्न २
 स्वभाव हे वा एक हे;? उत्पन्न हुवा क्यों नाश होता हे? अमैथुनज
 मनुष्य क्यों नहीं हांते? विच्छु मैथुनी अमैथुनी क्यों हांतेहैं? जूं वगैरे
 अमैथुन क्यों हांतेहैं स्वभावका दृष्ट तद्विन्न हे वा अभिन्न? स्वभाव
 परोक्ष हे वा अपरोक्ष? स्वयं नियामक हे वा नहीं? अमुक परमाणुका
 अमुक परमाणुके साथ संयोगीकरण हो, अमुकके साथ न हो, इसमें
 योग्यतादि हेतु हैं? वा स्वभाव हे वा क्या? इत्यादि प्रश्नोंके उत्तर—
 निर्णयमें उसका मंतव्य बाध होजायगा? स्वभाव कोइ पदार्थही सिद्ध
 न होगा. किंतु कार्यमात्र योग्यता, आकर्षणादि नियमोंमे हांते हैं; यह
 परिणाम निकलेगा. परस्परका परस्परमें प्रवेश स्वभावेसे हे, यह बात
 सिद्ध न होगी. स्वरूप अप्रवेशका सवाल खडाही रहेगा. जो स्वभाव
 पदार्थ नहीं, एसा माने, तो स्वभाववादका उच्छेद होगा निरर्थक-
 अलीक मत होनेसे विस्तार नहीं करते. [तत्वदर्शन नामक ग्रंथमें इस
 मतका सविस्तृत खंडन हे]

श्रित. स्याद्वाद) मानके निर्वाह करनेको जावे तो, पदार्थों के स्वरूप, तिर्थकरादिकी अस्ति नास्ति. बंध. मोक्ष, कर्मफल, द्वैत, अद्वैत वा द्वैताद्वैत-इत्यादि नमाम मंतव्य-सिद्धांत कथन श्रवण और दृष्टमात्रमें अव्यवस्था रहेगी. सम्यकप्रकारसे कुछभी-एक निश्चय नहीं होगा.

तद्वत् अन्यमतवाद-पक्ष (भेदाभेद, सत्यासत्य, -उभय विरोधी पक्ष माननेवाले) वा शून्यवाद माननेवालोंमें असंभव, विरोध, वा दृष्ट विरुद्ध-इत्यादि दोष आते हैं (अप्रसंग और ग्रंथ विस्तारभयसे नहीं लिखते. बुद्धिमान वास्ते उक्त कथ नहीं बस हे.)

इसी प्रकार अनेक युक्ति और सृष्टि नियम ऐसे हैं क, व्यापक वा व्यापक व्याप्य, परिच्छिन्न वा क्षणिकादि-वाद-मंतव्य अर्थात् समग्र प्रकारके द्वैताद्वैत वादमें दोष आते हैं. केवल शब्द वा मनोराज्यमात्रसेही नहीं किंतु, निरपेक्ष शोधक बुद्धि परीक्षासेभी, उस शोधकके मंतव्यनामा मुखपर, वे नियम थप्पड (तमाचा) लगादेते हैं और उसको चुपही रहना पड़ेगा; किंवा स्वपक्ष त्यागना पड़ेगा. और द्वैताद्वैतसे विलक्षण कोई सिद्धांत नहीं होसक्ता. यदि मानोगे तो उभय पक्षवाले और विरोध सूत्रक-अनेक दोष आवेंगे. अतः निर्दोषाभावसे आप (समीक्षक) का खंडनभी म-दोष होगा और किसीके पक्षको सदोष नहीं कहसकोगे. क्योंके निर्दोष कोईभी नहीं.^१ इस कथनकी अर्थापत्तिसे यह परिणाम निकल सकता है वा विचारवान पुरुष नि

१ संस्कृत भाषामें 'खण्डन खण्डखाद्यम्' नामा छोट्टासा ग्रंथ है, उसके देखनेसे हमारे लैखकी यथार्थता ज्ञात होसक्ती है त' दुपरांत ओरभी ऐसे ग्रंथहैं.

काल सकना है कि:-अन्य मतोंसे अद्वैत पक्ष उत्तम है. ”
 (समीक्षक) मेरी ओरसे उक्त कथनका यह उत्तर है कि
 द्वैत वा अद्वैत वा अन्य पक्ष मात्र, सदोष हों वा न हों; हम-
 को इसमें आग्रह नहीं. परंतु यह बात किंचित् विचारसे ज्ञा-
 त होसक्ती है के, जो है सो, ना नहीं, और जो, नहीं सो,
 हां नहीं अर्थात् जो है सो है. कोई उसको ज्यूं का त्यूं जा-
 नसक्ता हो वा नहीं, इसमें कोई विवाद नहीं; परंतु जो स्व
 पक्षको अन्यसे अच्छा बतावे, इतनाही नहीं किंतु हम कहें
 वा हमारे आचार्य वा गुरु वा प्रथने जो कहा, सोही ठीक है,
 एसे अभिमानी भ्रमानेवालोंके दोष, जबतक नहीं दरसाये
 जावें तब तक, वे अन्यायसे नहीं हटते. जैसेके प्राचीनकाल-
 में. रिब्रस्त्रिलोक-प्रोटैस्टंट और रोमनकेथलिकने स्वधर्माभि-
 मान करके, लाखों किरौडों मनुष्योंकी जान ली, तत्त्ववेत्ता
 ओंको मारडाला २ और मुहम्मदिन (मुसलमानी) धर्मको
 चञ्चानेवाले वा कुरान बनानेवाले नबी मुहिम्मद वा कुरान
 बनानेवालेजीनेतो. जिहाद [जो कुरानी धर्ममें न आवे
 उन-परधर्मवालोंको मारडालना उनके स्त्री पुत्र धनादिको
 स्वाधीन करलेना]का स्पष्ट हुकम दरसाया है. “कतलुल का-
 फरीन” तो, उनका मुख्य उद्देश है. निदान जेसाके अधर्मा-
 न्याय वा धर्म द्वेष करके किरौडों जीवोंको इस पंथवालोंने
 मारडाला सो बात, जगत् प्रसिद्ध है*

इन उभयसे न्यून, अन्य धर्मवालोंने भी किया और
 कर रहे हैं (वैष्णव, शैवियोंकी लडाइपर ध्यान दीजिये.) अ-

२ देखो क्रिश्चियन मतदर्पन ग्रंथ और इंग्लंडका इतिहास.

* देखो ‘तकजिबि बुराहीन- अहम्मादिया’ “खस्तअहमादिया”
 ‘जिहाद’ “पादरी कृत लाइफ मुहम्मद”-४ ग्रंथ.

[इनके दोष नहीं दिखाये जावें तो, उनके पूर्व पूर्वके संस्कार, इस अधर्म अन्यायसे उनको कब छूटने देंगे?] इस लिये मारा खंडन धर्म द्वेषरूप नहीं. एतदृष्टि सदोष नहीं और अन्य सदोष पक्षका दोष देखाना, उलटी उनपर दया संझने हैं, अर्थात् किसी प्रकारभी, वे अन्याय-अधर्म-असत्-प्रयथार्थताको छोडके सब मिलके सत्यको खोजें, और द्वेषहित-संपवान हुये सुखको भोगें; अन्य प्रयोजन नहीं. १

[अं. ३] पक्षतुला-मतमान.

पक्ष दृष्टि छोडके, सर्वके मत-पक्ष, उद्देश लक्षण परीक्षा पूर्वक समझके, उनके दूषण भूषण और पक्षकारकी देशकाल स्वार्थी-निस्वार्थी-योग्यता-अयोग्यतावाली दृष्टि यथाशक्ति ध्यानमें लेके, योग बुद्धि करके परीक्षा-निर्णय-करोगे तो, हरकाई मत (पंथ-पंतव्य-मजहब-धर्म-बाडे,-दीन, सिद्धांत-निर्णय-विश्वास-फिलोसोफी) के आद्य, अंत (जीव, ईश्वर, प्रकृति मोक्ष, वा तत्व निर्णय) संबंधी विषयमें निम्नलिखित दोषोंमेंसे कोइनकोई दोष अवश्य आवेगा. * निर्दोष

१ (प्र.) तुमको क्या ? आप समझलो. [उ.] तुमको रोकनेसे क्या ? परधर्ममें जाने वा अन्य धर्म होनेसे क्या ? क्यों मारामारी करते हो ? आप समझलो. दूसरेकी दूसरे जानें.

* इस प्रसंगगत लिखेहुये दोष तमाम मत-[द्वैत वा अद्वैत वा शून्य-इन तीन पक्षमें वा विभुवाद, परिच्छिन्नवाद वा व्याप्य-व्यापकवाद इन तीन पक्षमें सर्व मतका समावेश होता है-उन तमाम मत] में आवेंगे.

द्वैतमत [दो वा दोसे विशेष अमर तत्व मानने वालोंका पक्ष). वेद, १ चार्वाक, २ बुद्धमत गत ईश्वरवादि, १८ जैन, ९

रामानुज, १९ पूर्णप्रज्ञ, १३ पाशुपत, ११ शैव, १२ माधव, १६ रसेश्वर, १४ कणाद, ३ गौतम, ४ जैमिनि, ७ पतंजली, ६ सांख्य, ७ पाणिनि, ९ आर्यासमाज, २० यूनानी, १० [फिसो गोरस, अरस्तु, लुकमान, बतलीमूस वगैरे फेलसूफ] आकर्षणी, १७ दहरिया, १९ जडवादि, २ परमाणुवादि, ३ हरवर्टस्पेंसर वगैरे २१ बौद्धका एक पक्ष ८ वगैरे.

अद्वैत (एक तत्ववादि) — निविकार, अपरिणामी मानके सृष्टिकी व्यवस्था करनेवाला **वेदांत**—पक्ष—विधर्त्तवादि शोधो.

द्वैताद्वैत [अमिश्रित एक तत्वही स्वयं नानारूप होवे ओर फेर असली रूपमें आजावे. किंवा एक तत्व, अभावसे भावरूप नाना पदार्थ करे ओर फेर अभावरूप करके आप वेसाका वेसा अद्वैतरूप रहे किंवा एक तत्वही नानारूप परिणाम धरता जावे, फेर उस पूर्वरूपमें नहीं आवे एसा मानने वाले मत.] यथा बौद्ध के क्षणिकवाद वाला पक्ष ४ (बाह्य पदार्थ माननेवाले दो भेद द्वैतमें हैं. शून्यवादि शून्य पक्षमें हे. क्षणिक विज्ञानवादि इस पक्षमें हे). पुराणी १, किरानी ५, कुरानी ६, इरानी [पारसी] २, यहूदी ३, सूफी ७, थियोसोफी १३, ब्रह्मसमाज ११, प्रार्थनासमाज १२, प्रतिभिज्ञ ८, कबीर ९, नानक १०, वगैरे.

शून्य—बौद्धका शून्यवाद, अभाववाद.

इत्यादि मूलशाखा उपशाखा सहित ९६००० मत भूमंडलमें हैं, उन सर्वमें कोईनकोई वक्ष्यमाण दोष अवश्य आवेगा.

पंचदशी, सर्वदर्शन संग्रह, जैनतत्वादर्श, सत्यार्थप्रकाश, पंडदर्शन संग्रह, खाद्यखडन (संस्कृतमें हे), हरवर्टस्पेंसरका अगम्यगम्य वाद ओर फिलोसोफी [मरेठीमें हे], तकजीव बुराहीन अहगादिया, क्रिश्चियनमतदर्पन, वगैरे प्रासिद्ध ग्रंथ वांचनसे एक दूसरे पक्षके दूषण भूषण जान सकते हो यहां तो मूल तत्व

न होगा. १

१-स्वरूपसे एक अखंड, एकरस, अच्छेद्य-अभेद्य-घन-पररहित-अपर [अर्थात् देशकाल वस्तु परिच्छेद रहित-जिमके आजु बाजु कुछ न हो] विभु वा अणु. (अखंड, अव्यय-परिच्छिन्न-सक्रिय अज-अमर-अनादि-अनंत) वा मध्यम (विभु अणुसे विलक्षण) परिमाण-एक वस्तु मानके उसीको नानारूप होना-नानाप्रकारकी [तम-प्रकाश, अग्नि जल-आकाश परमाणु वगैरे परस्पर विरुद्ध धर्मवाले परिणाम-होना-रूप रखना-एसे विरुद्ध धर्मवाले पदार्थोंका अभिन्न निमित्तोपादान कारण होना. इत्यादि] स्थिति-रूप-आकृति धारण करना-होना मानना; इस पक्षमें असंभव और विरोध दोष. [एक वस्तु नानारूप न धर सकनेसे, विरुद्ध धर्मवालोंका एकही वस्तु उपादान न बन सकनेसे, व्यापकमें गति-परिणाम-उपादानत्व न होसकनेसे. परिच्छिन्न वस्तु व्यापकरूपन धार सकनेसे. * * *]-वेदान्त, बौध, बल्लभ, थियोसोफी, सूफी, शाक्त, शैवी, वैष्णव-पौराणी-वगैरे मतमें दोष.

२-एक विभु वा अणु वा मध्यम पदार्थ मानके उसका अभावसे भावरूप-जीव, प्रकृति पदार्थ-पेदा करना, किंवा ओर परिणाम संबंधी संक्षेपसे (व्यापक सामान्य रूपमें) सहेल प्रकारसे दोष दर्शन-खंडन प्रकार जनाते हैं; ताकि किंचित विचारवान शोधकको मतोंमें न फंसना पड़े-जालमें न गुंथावे-किंतु अपने सहित ओरोंको जालमेंसे निकाले ओर न पडने दे.

१ विदित हो कि जो वक्ष्यमाण दोष कथन प्रकार हे, उनमेंसे कितनेक विषय पूर्व प्रसंगोंमें आयेहैं, तोभी शोधकको सुगमतासे एक स्थलमें जनाय, इस लिये जानके पुनरुक्ति रखी गई हे.

एकसे अधिक वस्तु मिलके उनसे इतर तीसरी सर्वथा न-
वीन वस्तु उत्पन्न होना मानना, असंभव दोष. [अभावसे
भावकी उत्पात्ति न होसकनेसे.] किरानी, कुरानी, याहुदी,
पारसी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थनासमाजी, यूरोपके फिलोसोफर
जडवादीके मतमें दोष.

३-व्यापकको सक्रिय मानके जगत् कर्त्ता मानना, वा
विभुको सक्रिय मूर्तिमान मानके प्रबंधक-न्यायक मानना.
असंभव दोष (व्यापकमें गतिका अभाव होनेसे). न्याय,
वैशेषिक, आर्यासमाजी, किरानी, कुरानी, ईरानी, पौराणी,
रामानुज-वल्लभ-शाक्त-वैष्णव-याहुदी मतमें दोष.

४-देशको वस्तु वा देश न मानके गति-परिणाम मा-
नना-असंभव दोष. (अवकाश विना गति न होसकनेसे) वे-
दांती, बौद्ध, किरानी, कुरानी, ईरानी, याहुदी मतमें दोष.

५-आधार माने विना [द्रव्य] परमाणुओंको परस्परा-
श्रय मानके सृष्टिकी स्थिति स नियम मानना, अन्योऽन्या-
श्रय दोष. [ब्रह्मांड नाम गोलैका आधार विना न टिकने
आंर अन्योऽन्याश्रय दोष सिद्ध होनेसे; आकर्षण परि-
च्छिन्न, मध्यम [अणु] लचकी सिद्ध होनेसे.] जडवादी-चार
वाक-बृहस्पति-आकर्षणवादि-सायंभवादि-लौकायत-यूरोप-
के जडवादि वगैरेके मतमें दोष.

६-समूहात्मक [विभु-अणु, व्यापक व्याप्य उभय प्र-
कारके पदार्थ] मानके निर्वाह करनेमें स्वरूप अपवेश [अ-
संभव] दोष [एक स्वरूपहो वहां दुसरा स्वरूप न होसक-
नेसे. स्वरूपमें स्वरूपका प्रवेश असंभव दोष आनेसे]. वेदांत-
न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमिमांसा, जैन, किरानी,
कुरानी, ईरानी, याहुदी, पौराणी, [रामानुज, वल्लभादि]

ईश्वरवादि-ब्रह्मवादि-आकाशवादि-कालवादि-वगैरेके मतमें दोष.

७-नाना विभुवादमेंभी उक्त दोष. न्याय, सांख्य-योग-जैन-वगैरेका विभुवाद हे.

८-व्यापक न मानके परिच्छिन्न समूहात्मक सिद्ध करके माननेमें;

[१] पूर्वोक्त अन्योऽन्याश्रयादि दोष (४-५)

[२] शक्त्यादिकी व्यवस्था नहोनेसे अव्यवस्था^१ दोष.

३] ब्राह्मांड नामा शरीर नित्य गमन माननेसे दृष्ट विरुद्ध दोष [अर्थात् नित्य गमनसे नियम पूर्वक व्यवस्था अहोतव्य; परंतु नियम पूर्वक व्यवस्था देखते हैं]. तमाम जडवादियोंके मतमें दोष.

९-एकही वस्तुमें सर्व प्रकारकी सामर्थ्य-अन्यथा कर सकना (यथा अभावसे भावरूप करे-अपना जैसा बनाले, आपको आप पेदा करे वगैरे) मानके निर्वाह करनेमें आत्माश्रय दोष. [असंभव होनेसे . किरानी-कुरानी, ईरानी, पौरानी (रामानुज, बल्लभादि), ईश्वरवादि, थियोसोफी वगैरे. मतमें दोष.

१०-देशसे अनंत (व्यापक माननेवालोंमें अज्ञान-अज्ञात दोष. [परिच्छिन्न वस्तु अनंतत्वकी सिद्धि न कर सकनेसे). जिनजिन मतमें ईश्वरं वा आकाश वा ब्रह्म वा काल वा

१ गुण गुणी, शक्ति शक्तिवान, जाति व्यक्ति, भेद भेदवान, कर्म क्रियावान....के परस्परमें कोनसे अंश बाहिर भीतर हैं-? व्यापक व्याप्यरूपसे दोनोंका होना असंभव. स्वरूप अप्रवेश दोष. तथा गुण शक्ति वगैरेका परिमाण (अणु, विभु वा मध्यम) क्या ? इत्यादि अव्यवस्था.

अन्य कोई व्यापक वस्तु मानी होवे, वे तमाम मन इस-
दोष वाले हैं.

१.१-संख्यासे अनंत (परमाणु, नवीन उत्पन्न नहीं
होते ओर अनंत हैं) मानने वालोंमेंभी पूर्वोक्त ओर हठ
दोष हैं. "क्योंकि कल्पक, विभु नहीं, परिच्छिन्न हे. ओर अ-
नंत व्यापकसे अज्ञात हे-अल्पज्ञ हे वोह वेसा नियम बांधसकनेमें
असमर्थ हे. संभव हे कि आगे अन्य प्रकारकी व्यवस्था हो.
ओर हठसे मानें तो, व्याप्तिकी सिद्धि नहीं कर सकेगा. जो
फेरभी मिथ्याभिमान-दुराग्रह करे तो, ओर प्रबल दोष आ-
ता हे. वोह यह हे कि-देश अनंत हे, इस लिये जीव, परमाणु
अनंत हैं. जब यह हेतु माना तो, जहां जहां देश स्वरूप वहां
वहां परमाणु नहीं,-क्योंकि स्वरूपमें स्वरूपका प्रवेश नहीं,*
यह बात-सर्वको अनुभवगम्य-स्वीकारने योग्य हे; अतः
आकाश-देश चालनी समान सावयव हुवा. अनंत नहीं.
ओर देश वा ब्रह्मके विना, परमाणु किसके आधार होंगे ?
इस उभय विरोधी पक्षोंसे उस दुराग्रहीका पक्षही सिद्ध नहीं
होता. जो अपरोक्ष समान अणु ओर आकाशको व्यापक
व्याप्य-स्वरूप प्रवेश माने ओर आकाशको चालनी समान

* स्थूल सूक्ष्म-सावयव निरवयव-साकार निराकार-गंध
पुष्प-जल शीत-संबंध संबंधी-गुण गुणी-जाति व्यक्ति-धर्म धर्मी-
शक्ति शक्तिवान-कल्पित अकल्पित-भाव अभाव-इत्यादि हरकोइ प्र-
कारकी स्वरूपसे जो वस्तु हो सो स्वरूपसे भिन्न २ हैं, अतः एक
दूसरेके स्वरूपमें प्रवेश नहीं पाती.-परस्परमें तादात्म्य वा व्याप्य
व्यापक नहीं होती. यथा गुण ओर गुणीका स्वरूप देश-अधिकरण
भिन्न होगा. अग्नि, रूप ओर रंगका भिन्न स्वरूपाधिकरण होगा. इ-
त्यादि. स्वरूप अप्रवेश नियमका रहस्य हे.-यथा प्रसंग लगालेना चाहिये

माने तो, असंभव अनुभव और युक्ति विरुद्ध दोष आवेगा- इतनाही नहीं किंतु, स्वरूप प्रवेश असंभव पक्ष माना तो, आकाशवत्-नाना विभु और अणुवत् नाना अणु परिमाण वाले जीव और आकाश (देशकाल प्रकृति) मानके ओत प्रोतरूप नाना अनंत सृष्टि मानलेंगे. जब यूँहे तो, जीव जीव प्रति सृष्टि होनेसे यह किसका घट और सूर्य हे ? एसा निर्णय न होनेसे व्यवस्था न होगी.-व्यवहार भंग होगा; परंतु एसा नहीं होता हे. तथाही बेदांतवाला दृष्टि सृष्टि वाद् मान्ना पडेगा. वा बौद्ध वाला अज्ञात सत्ता वाला क्षणिकवाद् मान्ना पडेगा. आकाश और परमाणु उड जांय-गे * * *. जो देश-आकाश न मानें वा देशको मगजका असर वा भ्रमरूप कहें,-ओर अनंत परमाणु हें, एसा कहें, तो परमाणुओंमें गतिका व्यवहार न होगा, क्योंकि देश-पोल-जधे-आकाश विना गति नहीं होसकती. देश न मानें ओर गति मानें, यह हठ हे-इत्यादि. ” जडवादियोंके तमाम मत, न्याय, वै. जै. पूर्वमीमांसा वगेरे मतमें यह दोष हें.

१२-ज्ञाता ज्ञेय-दृष्टां दृश्य परस्पर भिन्न होनेके नियमसे अपने स्वरूपको आप कोई जान्नेको शक्तिमान नहीं. “मैं अणु हूं वा व्यापक,” “मैं देशानंत (अपने देशके अंतको नहीं जानता-अज्ञानी) हूं वा सांत,” “मैं अनादि हूं वा सादि,” “मैं कालानंत हूं वा सांत (नाशवान)” वगेरे, एसा जान्ना मान्नाही व्याघात हे. इत्यादि-ओरभी कितनीक बातें हें कि जिनको कोईभी नहीं जान सकता. इस लिये सर्वज्ञ (त्रिकालज्ञ-सर्व विषयोंके गुण कर्म स्वभाव, संख्या, परिमाण, संयोगवियोगकी गणना-वगेरे अकृत कर्मका जान्ने वाला) कोई नहीं होसकता; अतः सर्वज्ञ मा-

जवालोंमें असंभव दोष. (जडवादीसे इतर तमाम मतमें यह दोष हे.)

१३-अपरोक्षत्व-स्वतः प्रामाण्य-परतः प्रामाण्यमें दोष-अनुमानकी सिद्धमें अपरोक्षत्व; ओर अपरोक्षत्व-ज्ञातृत्वमें स्वयं जान्नेकी अपेक्षा; परंतु उसकी असिद्धि. अतः यह पक्ष सर्वमें अकथ वा दुषित रहता हे.

१४-ज्ञानकृति, ध्यानकृति वा प्रमाण (ज्ञानके साधन) से भिन्न जो ज्ञान वोह अणु हे वा मध्यम वा महत वा परमाणुओंकी जन्य अवस्था वा नवीनोत्पन्न वस्तु हे? इसके निर्णयमें सर्व पक्ष विषे दोष (निर्णायक उसका विषय होता रहनेसे. वोह उसका गम्य न होसकनेसे). वेदांतसे इतर तमाम मतमें यह दोष हे.

१५-जो कुछ हे सो हे, हम कहते हैं सो ठीक हे. बुद्धिसेपर तर्क अमान्य हे, बुद्धिका विषय न होवै उसको अपनी बुद्धि अनुसार विशेषण युक्ति कल्पना थुकके पकोडे हैं.-इत्यादि मानके किसीके कथनपर विश्वास करनेवाले हैं, उनमें व्याघात दोष; क्योंकि जो कुछ मानते हो (वोह एसा हे-अगम्य हे-बुद्धिसे पर हे, हमारा मंनव्य यथार्थ हे, अन्यका नहीं, -इत्यादि जो कुच्छ मानते हो.) वोहभी बुद्धि करके मानते हैं; अतः सत्प्रतिपक्षादि दोष. शब्द प्रमाणके विश्वासी जो मत हैं, किंवा केवल स्वबुद्धिके आग्रह रखनेवाले पक्ष हैं, उन तमाम मत-[किरानी, कुरानी, ईरानी, पौराणी-वेदी-बौद्ध-जैन-यहूदी वगैरे ओर जडवादी तमाम मत] में यह दोष.

१६-जडवादियोंमें गुप्त मोह दोष रहता हे. अर्थात् शरीर रक्षाका मोह नहीं जासकता. ज्ञान वस्तु विषे शंका नहीं जाती. [अधूरे-विश्वासी जडवादि तो अवश्य हठ

करेंगे, परंतु खरे सखवादि पके जड़वादियोंसे मित्र बनके एकांतमें पूछलो.]

१७-विश्वासवादियोंमें दोषादोष. अर्थात् जैसा कि हे, वेसाही विश्वासका विषय हे, तो निर्दोष हैं, अन्यथा निःकृष्ट परिणाम निकलेगा. दुःख-भ्रांतिकी विशेषता होगी. ए. कही विषयमें अन्य (विरुद्ध वा अन्यथा)-नाना प्रकारके विश्वास देखते हैं; अतएव विश्वास ओर उसके विषयमें संशय वा विपरीत भावनाभी संभव हे.

१८-अनिश्चितवादियोंमें भी दोष.

[१.] कौन जाने क्या हे ? यूं वा यूं. एसोंकी भ्रांति वा संशय नहीं जाते. अधोगति रहती हे.

[२.] यूंभी हे वूंभी हे, -यूंभी संभव हे-वुंभी संभव हे, एमें मंतव्यवालोंको भी संशय वा-विपरीत भावना होते हैं. ओर क्याघात, विरोधादि दोषोंमें फंसना पडता हे.

१९-ब्रह्मवादि ब्रह्मको देशविना, स्वयंभू अचल मानता हे, उसको आत्माश्रय दोष. देश विना कैसे अचल रहेगा. वा प्रकृति, देश विना कैसे परिणाम धरेगी ? [वेदांत बौद्ध, ओर एक जड़वादिके मतमें दोष.]

२०-नवीन फिलोसोफर हरवर्ट स्पेन्सर वगरे समान मूलतत्व अधिष्ठान-द्रव्य-शक्ति-देश काल-मन वगरेको अ-गम्य मानके व्यवहारगम्य-गोचर विषयमात्रमें स्वपक्ष जनाते हैं, एसे पक्ष, सर्वथा समीचीन-यथार्थ नहीं माने जासकते; " मूलोनास्ति कुतो शाखा " समान बात हे. उनमेंभी मज-कूर दोष हैं. ओर प्रत्यक्षादिमें जो दोष रहते हैं, वे उपर दर्शनोंमें जनाये हैं.

निदान कोई पक्षभी निर्दोष नहीं. मूलतत्व (पदार्थों-

का स्वरूप) और यथार्थ परिणाम-फल-अकथ-अगम्य-उ-
र्वचनीय हैं यथावत्-यथार्थ किसीकोभी ज्ञात नहीं।

२१.-जो कोई सर्व पक्षोंमें वा अनेक पक्षोंमें मि
जाता है, वोह उन सर्वको प्रीति पात्र नहीं होसकता; कि
उमसे विपरीत परिणाम निकलता है; अतः सभ्यता पृ
सत्यको नहीं छोडके यथार्थ कहना उचित है. *

* कितनेक पक्षकारोंके मतव्य जो कि साध्य रूपमें उ
हैं उनमेंसे कितनेक साध्यके उदाहरण नीचे लिखते हैं:—

१. जीव जो त्रिभु हो तो, कर्ता भोक्ता न होसकनेका त
क्योंकि गतिके बिना कर्तृत्व भोक्तृत्व न संभव औरभी उसके भ
व्याप्य होनेसे स्वरूप अप्रवेश दोष आनेसे दोमें एककी असिद्धि

जो मध्यम होवे तो, उत्पत्ति नाशवाला होनेसे मोक्ष
उसके साधनका अभाव होगा ज्येकि मोक्षवादीको असंमत
परलोक न वादे-[पुनर्जन्म वा मोक्ष न माननेवाले]को उसके
तृत्वादिकी सिद्धि करना नहीं बनेगा. (क. १.४ याद करो.)

जो अणु परिमाण मानते हैं,-उनके मतमेंभी ज्ञातृत्वादि
सिद्धि और अणुमें भोक्तृत्वादिकी मान्यता असंभव होगी. औरभी
गुणी, शक्ति शक्तिवान, सत्ता सत्तावानादि-परस्परके देशसे उ
नहीं होसकनेसे जीव देशसे शरीरका इतर भाग जड,-वेदना नहं
योग्य होना चाहिये; ज्येकि दृष्ट विरुद्ध दोष है कर्म-गाति उस
अनादि स्वभाव होनेसे अनंत-अक्षय मोक्ष नहीं होगी.

२. मोक्ष व्यापक वस्तु ही तो प्राप्त होनेसे साधन व्यर्थ
अणु एक होनेसे अनेक जीवोंको प्राप्ति न संभव २. नाना अणु
होनेसे गतिज्ञान-परिच्छिन्न-पराधीन-आधेय-जड सिद्ध होगी. उ
की प्राप्तिसे लाभही क्या ? कुछ नहीं-शांति नहीं.

जो, मोक्ष अवस्था विशेष है तो, उत्पत्ति नाशवान होगी. सा

अनंत न होनेसे. ओर जो नाशवान न होगी तां, जिस अनादि अनंत पदार्थकी [जीव वा जीव ओर दूसरी-ईश्वर वगेरे वस्तु मिलके दोनोंकी] अवस्था हे. उन ब्रह्मोंकी संख्य का जब तब अंत आनेसे सृष्टिका उच्छेद होना संभव; जोकि निरर्थकाभावसे असंभव हे. तथा अवस्थाके संबंधियोंका सादि संयोग वा परिणाम हुवा हे, अतः वियोग ओर परिणाम बदलभी होगा.

३ जो जीवकी मोक्षसे अनावृत्ति मानते हैं, उनके मतमें सृष्टि उच्छेद दोष आवेगा; क्योंकि जीव नवीनोत्पन्न नहीं होते तो, जब तब मोक्षमें जानेसे उनका अंत आवेगा. उससे जड तत्व जो भोग्य हैं,—वे निरर्थक रहेंगे. परंतु निष्कलत्वका अभाव हे.

जो कहो कि जीव अनंत हैं, तोभी वोह दोष निवारण नहीं होसकता; क्योंकि अनंत-१०० पदम=अनंत-१०० पदम. अब यहाँ विचारना चाहिये कि इन १०० पदमके जीवों वासते जितने द्रव्योंका जितना उपयोग होताथा सो, उपयोग न रहा; किन्तु न्यून हुवा.—इसी प्रकार अनंत परमाणु अनंत जीव मानकेभी व्यवस्था नहीं होती. ओर मोक्षकोजो प्राप्त हुवा—सो अनादिसे गतिवान हे; अतः उसका गतिवान स्वभाव होनेसे आवृत्तिही माननी पड़ेगी.

जो मोक्षसे आवृत्ति मानें तो, वोह मोक्षही क्या? मुषुसित्वन अवस्था हे: “ जीव निर्दोष नहीं होता; किंतु अमुक काल तक रागादि दोष तिरांधान होजाते हैं. ” एसा मानना पड़ेगा हो.

४ मोक्ष होतीभी हो तो, उसके साधन क्या? इस बातका निर्णय कठिन हे.—इसविषे मत पक्षोंमें अंतर आंर मुक्ति तथा मोक्षके स्वरूपमें विवाद होने ओर निर्दोष साक्षी न मिश्रनेसे, किसके कहे हुये—कोन साधन, विश्वामयोग्य हैं, एसा सिद्धांत संशय रहित नहीं होता.

५ जो जीव-ईश्वर-प्रकृति-बंध-मोक्ष वगेरे वेदांत समान दृष्टे सृष्टिवादरूप,—स्वप्नवत् मिथ्या मानें तो, उनका यह कथनभी

मिथ्या होनेसे त्याज्य रहेगा. तद्वत् उनका “ ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या का पक्षभी मिथ्या—झूठ ठेरेगां.

जो शून्यवादिवत् अजात मानें तो, उसके मंतव्यको व्यापत हे. शून्यका साक्षी इतर रहने ओर उसका कथन शून्य होजानेसे

६ जो बौद्ध पक्ष समान ‘ ज्ञात (अनुमानसे वा प्रत्यक्ष ज्ञान) अथवा अज्ञान [जिस क्षणमें ज्ञेय उसक्षणमें ज्ञाता, जिस क्षण ज्ञाता उस क्षणमें ज्ञेय नहीं; परंतु अनुमानसे ज्ञान-अनुमान मात्र सिद्ध-परोक्ष] रूप दृष्टि सृष्टि वाद मानें—जीव ब्रह्म ईश्वर आका प्रकृति—सर्व दृष्टि मात्रही हैं, एक क्षणिक परिणामी विज्ञान वस्तु हे, एसा स्वीकारें.’ तो इस पक्षमेंभी अनेक दोष हैं:—

[१] एक घटके दो आदमी हाथ लगाके तपासें:— किसका दृष्टि सृष्टिवाद है ? तहां, अव्यवस्था रहेगी. जीवन व्यवस्था ही सिद्ध न होगी.

(२) जोस्वप्न समान तीसरेका मानें तो, आभासरूप दै शरीर उस तीसरे मूलरूपको कि जिसका दृष्टि सृष्टिवाद हे, न जान सकते. ओर अनुमानसे मानें तो, यह अनुमान इन उ (वादियों) का न होनेसे अमान्य है, वा आभासरूप मिथ्या हे.

(३) क्षणिक, स्थाई न होसकनेसे साध्य विषय त करनेसे, अनुमानको व्याप्तिकी सिद्धि न होगी. अतएव उनका पक्ष सदोष अमान्य, कल्पनामात्र.

[४] क्षणिकत्वकी सिद्धिमें उनकी रीति सिद्धांत—मंत वा क्षणिकत्व होनेसे प्रत्यक्ष ज्ञान वा प्रत्यक्षत्व वा ज्ञेय, ज्ञान, ज्ञात असिद्धि. आलातके वेग समान मानें तो ज्ञाता, ज्ञेयरूपका अनुभव न होना चाहिये.

[५] यह मेरा यह तेरा, यह झूठ यह सत्य, इत्यादि जगत् व हार न संभव होनेसे दृष्ट विरुद्ध दोष हे. ओर अमान्य.

(६) क्षणिक परिणाम रहनेमें कारण क्या ? जो स्वभाव मानें तो, उनके निर्वाण पदका उच्छेद—[स्वभावका स्वरूप असिद्ध है] जो पूर्व २ वासना—संस्कारको हेतु मानें, तो क्षणिकत्व परिणाम होनेसे वासनाकी असिद्धि उस वासनाका स्वरूप विज्ञान से भिन्न—विज्ञान स्वरूपसे इतर देशमें भिन्न बताना चाहिये ? सो व्यापक व्याप्यभावसे न संभव—स्वरूप प्रवेश दोष.

(७) जबकि विज्ञान, परिणाम-गतिवान है तो, उसको देशकी अपेक्षा है. जब यूँ है तो, पूर्वोक्त स्वरूप अप्रवेश नियम बाधक होगा. ओर दृष्टि सृष्टिवाद न ठेरेगा.

[८] विज्ञान स्वयं अमिश्रित एक स्वरूप है, तो परिणामही असंभव; क्योंकि मध्यम—जन्य विना परिणाम नहीं होसकता. तथा हि तमप्रकाशादि विरोधी स्वभाववाले स्वरूपरूप—परिणाम नहीं होसकता. जो नानाका समूह विज्ञान है, तो उनके मंतव्य क्षणिकत्व, निर्वाणत्व—इत्यादि पक्षका उच्छेद होजायगा.

[९] जिस क्षणमें विज्ञान, घटाकार हुआ तब ज्ञाता, ज्ञान ओर देश तथा रंग वा पंचरंग परिणाम नहीं है. दूसरी क्षणमें ज्ञान वा ज्ञाता आकार हुआहै—तिस क्षणमें घट परिणाम नहीं, ओर पंचरंग आकार नहीं है; जबयूँहै तो उंगलीसे स्पर्श किया हुआ घट प्रतीत न होना चाहिये; तथा देश ओर पंचरंग किंवा खंडित घट प्रतीत नहीं होना चाहिये. परंतु इसके विपरित देखते हैं

[वेदांतका दृष्टि सृष्टिवाद त्रीपुटेसाहित है, बौद्धोंका त्रीपुटे रहित है. यह अंतर है.]

(१०) विज्ञान एक वा नाना ? एक मानें तो, पूर्वोक्त नमाम दोष. ओर नाना मानें तो, तदुपरान्त यह सूर्य ओर अस्मद युष्मदादि किस विज्ञानकी सृष्टिहै ? यह निर्णय न होसकेगा. वगेरे.

(११) बौद्धके पक्षकी सिद्धि कारक सामग्री नहीं मिलती.

अथर्व जो सूर्य प्रकाशके समान वा वेदांतियोंके स्वप्रकाश स्वरूप समान, बौद्धोंका विज्ञान, प्रकाश स्वरूप मानें तो उसके जो विषय (सिद्धांत-पक्ष वा घटादि विषय-प्रकाश्य) सो घट प्रकाश-घट उससे भिन्न मानने पड़ेंगे; क्योंकि प्रकाश स्वरूपसे प्रकाश्य भिन्न होता है. प्रकाश स्वरूपको प्रकाश्य नहीं मान सकते. इस-लिये क्षणिक परिणामी प्रकाश स्वरूप हो तो, वोह अभिश्रित अनन्य प्रकाश स्वरूपहे. नाना विषय परिणामवाला नहीं. नाना-घट, पक्षादि-विषय जो प्रकाश्य स्वरूप हैं सो उससे भिन्न कहे चाहियें. परंतु बौद्धोंमें दुसरे पदार्थका अस्वीकार है; अतः क्षणिक विज्ञानवादकी असिद्धि है जबकि प्रत्यक्ष-अपरोक्ष-की सिद्धि नहीं होती तो, उनका पक्ष अनुमानप्रमाणका विषय कैसे होसकेगा? नहीं.

[१२] अनुमानकी व्याप्तिको तादात्म्य-कारण कार्य-संबंधरूप मानें तो, पिता पुत्रका शरीर साथ होना चाहिये.-सर्व कार्य कारणसहित साथही उत्पन्न ओर नष्ट होना चाहिये; परंतु एसा नहीं होता; अतः जैसे नविन वेदांतियोंकी कल्पितकी निवृत्ति प्रसंगगत अनुमान संबंधी जो जो दोष लिख आयेहैं वे तमाम दोष आवेंगे. अनुमान उच्छेदसे बौद्ध मतकी कल्पनाका परिअवसान आजाता है.

[१३] जो बौद्ध (हरवर्ष युरोपियनके समान) एसा कहें कि "देश विना गति न होना जो मानते हो सो अध्यास-भ्रम है. याद करो स्वप्नको कि जहां आकाशकी उत्पत्ति होती है वा अन्यथा प्रतीति होती है." इसके उत्तरमें यूँ क्यों न माना जाय कि देश विना, गति-परिणाम मानना भ्रम है-अज्ञान है. याद करो स्वप्नगति ओर जाग्रत स्वप्न-उभयके देश काल गतिकी सदेश गति स्पष्ट है.

७ जो, जैन समान अनैकांत [अनिश्चित-स्याद्वाद-सप्तभंगी] वाद मानें तो,

परदोष-दर्शन-२५.

जो यह कहो के, तुम्हारे (समीक्षक)से जो अज्ञात वस्तु (जीव वा ब्रह्म वा ईश्वर वा प्रकृतिका स्वरूप वा जीव ब्रह्मकी एकता, जो के अनुभवियोंको गम्य हे) उसके स्व-

क-घट-पुद्गल-जीव-मोक्ष-सर्वज्ञता-देशकाल-इत्यादि के स्वरूप कैसे हैं, यह नहीं कहा जाता-अर्थात् उनका निश्चय नहीं होता. जबयूहे तो, उनका तमाम धर्म-सत्-संतव्य-कथन त्याज्य रहा. ओर अनैकांत पक्षभी अनिश्चितही ठेरा.

ख-जो यह कहो कि प्रत्येकको पर्याय दृष्टिसे सत्-असत् सदासद्-वाच्यावाच्य वगेरे नाना प्रकारका, (विरोध धर्म-विशेषण चाला स्वीकारके)कहसकते हैं-वा हैं; परंतु एक कालमें नहीं कह सकते; तोभी उनके मुक्त, साधन, मोक्षादिका निर्णय ओर प्रत्येककी दृष्टिसे अन्य अन्य प्रकारका होनेसे अनिश्चित हुवा त्याज्य होगा. यथा-ऋषभदेवकी दृष्टिसे वांहे अपमुक्त, अन्य नहीं, अन्यकी दृष्टिमें ऋषभदेव मुक्त नहीं. इत्यादि अनेक दोष रहेंगे.- (किसीको सत्शीलसे किसीको जूजतियोंको मारनेसे मोक्ष मिलना मानलेना पड़ेगा-घगेरे.)

८ ख्रिस्ति-मुसलमानी, ब्रह्मसमाजी, प्रार्थनासमाजी वगेरेके मतमें अभावसे भावोत्पत्ति ओर निमित्त विना जीवोंको कर्मभोग मानना इत्यादि असंभव दोष हैं.

९ सांख्य-योग-न्याय-पूर्वमीमांसा इत्यादि अन्य मतों-मेंभी मूल उक्त २० बीसों कलमवाले दोष [किसीमें कोई किसी में कोई दोष आता हे-बुद्धिमानको चाहिये कि यथा प्रसंग उनका उपयोग लेवे]

१० तद्वत् यथोचित अन्य मतोंमें जानलेना योग्यहे.

डन करने वा जीव ब्रह्मके भेद वा द्वैत वा स्वपक्ष प्रतिपादन करनेमें कौनसा प्रमाण है ? जैसेके बाल ब्रह्मचारी-विद्वान बुद्धिमान-कामशास्त्रवेत्ताभी, विषयानन्दके स्वरूपका यथार्थ खंडन वा मंडन नहीं कर सकता ओर न उसका कथन मान्य होसकता है. किंवा, अन्य विषय शब्दादिका खंडन मंडन बधिरादि नहीं करसकते ओर न उनका मान्य होसकता है; इसी प्रकार तुम्हारा (समीक्षक के मत वा खंडनका) खंडन मंडन समझलेना चाहिये. इंद्रियातीन पदार्थमें तुम भेदको सिद्ध नहीं करसकते.

इसका यह उत्तर है के, जो आपका प्रकार मानलेवें तो, प्रत्येक पक्षकार-मतवादियोंका सिद्धांत-वा मंतव्य विश्वास करके, स्वीकारना पडेगा. तब, ' कौन सत्य है.' एसा निर्णय न होनेसे अव्यवस्था आवेगी (संक्षेपमें उपर कहाहे, देखो अनुभव प्रसंग). वा जैसे कोई कहे के " पाषाणकी स्त्री में, अपल्लराओसेभी अधिक आनंद है वा संखिया खानेसे अमर होजाता है, परीक्षा करलो;" एसी व्याप्ति होनेसे आपका कथन विश्वासपात्र नहीं होसकता. तथा आपके मंडन वा उपदेशकाभी उच्छेद होजायगा. ओर आपकी रीतिसेही अगोचर जो जीव वा ब्रह्म तिसका अभेद कहना वा मानना अलीक है.

ओर यहां तो आपसेआपके पक्ष सिद्ध करनेकी मांगनीका प्रसंग है; न कि हमारा पक्ष स्थापनकाभी.

किंवा, जब आप यह स्वीकार लोगे के " अगोचर जीव ब्रह्मकी एकता [वा स्व मंतव्य-सिद्धांत]में कोईभी स्वतः प्रमाण नहीं मिलता," तब, हमारे उपर आक्षेप होसकेगा उस काल तुरतही (प्रमाणाभावके विद्यमान होनेसे)

हमारे खंडनके प्रमाण-साधनकी आवश्यकता नहीं; ऐसा स्वयं स्वीकार लोगे. ओर कुछ कुछ साधन तो, आपको खंडन बांचनेसे ध्यानमे आगये होंगे. अन्यथा आपसे प्रश्नही नहीं होता.

जरा विचार करिये के, जब किसीको फंसाना हो तो, पूछने वालेको सीधा उत्तर यह हे कि, यदि तूं, शिष्य भावसे पूछता हे तो, हम कहें उसे मानले, तकरारकी आवश्यकता नहीं. यदि विवाद करना होतो, पंडित (मोलवी-पादरी-उपदेशकों) पास जा! यदि हमारी परीक्षा लेना हे तो, हम परीक्षा देने योग्य पंडित नहीं हैं. यदि चर्चा मात्र-लीलारूप भाषणकी इच्छा हे तो, हम व्यर्थ बकवाद करना नहीं चाहते-इत्यादि दंभ, कपट, चतुराई वा गरीबी रूप कथन वा धूर्ततासे उसे भुला सकते हैं; अतः आपके ऐसे प्रश्नोत्तरोंसे हम उदासीन हैं.

हमारा उद्देश मतवादियोंके दूषण भूषण सहित पक्ष निर्णय करनेमें हे. आग्रह पूर्वक किसीके खंडन मंडनका उद्देश नहीं हे.

हमारा पक्ष तो वही समझो कि जो सर्व मतोंके सारज्ञ, विद्वान, बुद्धिमान, परीक्षक मिलके प्रत्यक्षानुमान, सृष्टि नियम और युक्ति^१ तथा अनुभवसे परीक्षा पूर्वक एक मत हो-

१ केवल-अकेले प्रत्यक्ष वा अनुमान वा सृष्टि नियम वा बलाबल युक्ति वा अनुभव वा लाघव, गौरव वा परीक्षामें भूल होजाती हे. [जिसके विस्तार करनेकी यहां आवश्यकता नहीं हे. कुछ उपर लिखभी आये हैं.] अतः कितनेक मिलके मान्य कहें जाते हैं; एक नहीं.-इन सर्वका वा किसीका यथोचित उपयोग होना चाहिये. केवल 'बहु पक्षी मतमान्य,' यह मंतव्य वा नियम मान्य नहीं होसकता. जो

के-सिद्ध करके स्वीकारलेवें. वा वे निर्दोष पक्ष सिद्ध करके परीक्षा करदेवें. वहांतक हमारा कोई पक्ष^२ नहीं. अतएव माना जावे तो, संसारमें अज्ञ मनुष्य बहुत हैं.—असत्यवादि अधिक हैं; उनका पक्षभी स्वीकारना पडेगा. सर्व उलूक 'सूर्य कोई वस्तु नहीं' एसा, निश्चय करते हैं. सोभी, मान्ना होगा. तमाम भूमीपर बौद्ध बहुत हैं; उस मतको स्वीकार लेना चाहिये. विवादकी जरूरत नहीं.

२ सर्व मतमतांतरका मूल, जबके लौकिक वा पार-
मार्थिक (मोक्ष) वा उभय सुख प्राप्ति होनेकी दृष्टिपर हे; उ-
सका इतनेमें समाधान बस हे:—“ संसर्गमेंभी मूल तत्व
अपने स्वरूपको नहीं छोडते; ” जेसेकि पारदमें सुवर्ण लय
वा एकरूप होजाता हे, ताम्र श्वेत वा पीत होजाता हे, तोभी,
उनमें जो मूल परमाणु हैं वे, वेसेही रहते हैं. पारदादिरूप
नहीं होते. इसी प्रकार जीव विषे समझ लेना चाहिये.—
अर्थात् जो जीव जडवाद समान मिश्रित (मध्यम-जन्य) हे
तो, सादिसांत होनेसे, जब तब नाश होगा, इसलिये उस-
का बंधमोक्ष क्या. तद्रत्-अनादिसांत, सादिअनंतवालेमें
समझलेना चाहिये. ओर न, यह [उत्तरके दोनों] पक्ष सं-
भव हैं. अतएव जीव अनादि अनंत निरवयव तत्व हे,
एसा मानें तो, स्वस्वरूप ओर स्वभाव त्यागका अभाव हे.
ओर कितनेभी अनंत (अमाप) जीव मानें, परंतु जब तब,
सृष्टि प्रवाह ओर तत्वोंके उपयोग होने अर्थ मोक्षसे पुनरावृत्ति
माननी पडेगी; अन्यथा सृष्टिका उच्छेद होगा. जो अणु वा
व्यापक हे तोभी, यही निर्णय रहेगा. जो किमी तत्वका
अंश हे, तोभी उक्त पक्षही मानना पडेगा. जो, सोपाधि वा
मध्यम परिणामी (सादि) हे तोभी, वही पक्ष स्थिर रहेगा.

हमसे प्रमाणादिक पूछनेकी आवश्यकता नहीं। प्रत्युत जो जो, मिथ्या है तो, उसका बंधमोक्ष वा निवृत्तिही क्या-जो, क्षणिक-परिणामी है तो, सावयव (मध्यम) समान व्यवस्था होगी। अब चाहे, उक्त पक्षोंमें पुनर्जन्मवाला जीव मानो वा, अपुनर्जन्मवाला मानो, -सर्वथा उक्त पक्षोंकी हानी नहीं। ऐसेही मोक्षको कोई-तत्व वा अवस्था मानके सिद्धांत होसकता है.-अर्थात् जो, मोक्षको अवस्था विशेष [सारूप्य सालोक्य, सामीप्य, सायुज्य, इष्ट प्राप्ति, जीवका परिणाम विश्लेष इत्यादि] मानके उसे, यदि सादि अनंत मानें तो, असंभव दोष आवेगा.-इससे मानभी लें तो, जीवकी अनावृत्ति होनेसे परिणामी-अवस्थावान-संयोगी जीवकी संख्या वा उपादानका जब तब अंत आनेसे सृष्टिका उच्छेद और तत्वोंकी निष्फलता मानना होगा, जोकि असंभव है। जो मोक्षको अनादि अनंत वा अनादि सांत मानें तो, अनादि अनंत सिद्ध [जीव प्राप्त मोक्ष में प्रवृत्ति न संभव. तथा अनादि सांत (नाशवान मोक्ष) विषे जीवकी प्रवृत्ति नहीं बनती. स्वभावतः-विना प्रयत्न सांत होके बंधसे छूट जायगा. और सादिसांत पक्षमें जीवकी मुख्य प्रवृत्ति व्यर्थ होगी. जो मोक्षको व्यापक एक तत्व मानें तो. सदा प्राप्त है; प्रवृत्ति न संभव. जो अणु तत्व मानें तो. जीवोंमें विवादका हेतु होनेसे दुःखद होपड़ेगी. जो 'मरणही मोक्ष, -मोक्ष न तत्वहे-न अवस्था है,' ऐसा मानें तोभी प्रयत्न वास्ते अभाव है; क्योंकि स्वभावतः सर्वको (प्राप्त होने योग्य) है. इ.

[शंका] 'मरना है' यह सर्वको प्रतीतरूप-निश्चय है तो फेर प्रयत्न प्राप्त भोजनादिमें प्रवृत्ति व्यर्थ है-नहीं होना चाहिये.-क्यों होती है ? अर्थात् जैसे सादिसांत फल

स्वपक्ष यथार्थ समझते वा मानते वा परीक्षा करके जानते वाले भोजनादिमें प्रवृत्ति होती है—सफल है. वेसे मोक्षक सादिसांत माने हुयेभी विशेष कालतक सुख [मोक्ष—स्वतंत्रता] विशेष प्राप्त होने—रहने—भोगने अर्थ मोक्ष विषे प्रवृत्ति संभव है—सफल है.

[समाधान] जैसे पशुओंकी स्वभावतः भोजनादि प्रवृत्ति होती है वेसे, मनुष्योंकीभी है. इसी प्रकार अदृष्ट अनिर्णित, कल्पित, वा विश्वासवाली मोक्ष प्राप्ति अर्थमें प्रवृत्ति हो; इसेसे उक्त पक्षोंका बाध नहीं होता. अर्थात् बंध रहने वा होनेका कारणबीज नाश नहीं हुये वा नाश नहीं हो सकते हैं जिसके, एसा जीवनाम तत्व, घटीयं वा घटमाल समान निरख फिरताही रहेगा.—“पूर्ववत् स्वभावतः बंधसे मोक्ष, मोक्षसे बंध होता रहेगा.—स्वस्वरूप वा अनादि शुद्धाशुद्ध स्वभावको, कभी ओर किसी प्रकारसे भी नहीं छोड सकता. ” अतएव कोई प्रकारभी मानो, कुछ भी हो—मोक्षवादि धर्म—मत—पंथ—बाडे—मजहब—दीनके शगडोंमें क्यों पडे. १.

किंवा यदि ईश्वर है ओर न्यायी है तथा हम जीव चेतन अनादि अनंत हैं, तो हमको उचित है कि, जहांतक कि हमको ज्ञात हैं वा जानसकते हैं; वहांतक कुदरत नियम ओर स्व अंतःकरणके विरुद्ध कृत्य [जिमको पा कहते हैं] न करें; ईश्वर हम परतंतोंका कुछभी नहीं बिगाड सकता.

जो ईश्वर सत्ताधारी है ओर अन्यायी जबरदस्त है, अच्छेको बुरा, बुरको अच्छा फल देसकता है वा देता है तो हम सत्ताहीन, पराधीन, फल भोगनेमें परतंत्र-लाचार है

जनासकते हो वा अनुभवगम्य जानते हो और जिज्ञासुओं-निर्दोष हैं-निरुपाय हैं. जो हम पूर्वमें न थे और ईश्वरने अपनी शक्ति वा इच्छा वा अभावसे हम (जीव)को उत्पन्न किया, तो भी हम निर्दोष हैं-जैसे स्वेच्छानुकूल उसने साधन [बुद्धि, इंद्रिय, शरीर, पदार्थ] दिये वैसे कृत्य करते वा होते हैं. बुराई भलाई और फल भोग उसके सिर हे. जो ईश्वर हे और हमारा प्रेरक हे, तो भी जाखम उसके उपर हे; यदि हम उसकी प्रेरना नहीं मानते, तो उसके ईश्वरत्वका बाध हे.

जो, जीव ईश्वरका अंशहे, तो नित्य पवित्रहे किंवा ईश्वरही जीव-जगत्स्वरूप हे, तोभी शोक, प्रयत्न करने योग्य जीव नहीं हे. जो जीव ब्रह्मका वस्तुतः अभेद हे-अर्थात् जीव पदका वाच्य लक्ष्य ब्रह्म और ब्रह्म पदका वाच्य वा लक्ष्य जीव हे, तोभी जीवको शोक वा प्रयत्न प्रवृत्ति योग्य नहीं हे. जो ईश्वर [ब्रह्म] की छाया-आभास वा प्रतिबिम्ब, जीव हे, तोभी जीव जड हुवा. बुराई भलाईका जोखम, भोक्ता ईश्वर पर हे. जो जीव जड हे और ईश्वरकी सत्तासे गति करके कार्य करता हे, तो जीव लाचार हुवा; अतः शोक योग्य नहीं. जो जीव जड वा चेतन हे-अनंत आकर्षणों के अनुकूल उसको गति करनी पडती हे और फल पाता हे, तोभी लाचार हुवा. अतः निर्दोष हे, शोक करने योग्य नहीं.

जो जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र फल भोगनेमें परतंत्र हे; किंवा ईश्वर नहीं हे, तोभी जीवको इष्टकृत्य [जिनकृत्योंका परिणाम दुःख न हो-सुख मिले, अर्थात् कुदरती नियम और अपने आत्माके प्रतिकूल न हों, किंतु कुदरती नियम और अपने अंतःकरणके अनुकूलहों, एसे कृत्य] करने योग्य हैं,

का हित इच्छतेहों तो, परको जनाने वा आकर्षणे वास्ते सि-
शोक वा परलोकके झगडे-इत्यादिमें पडनेकी आवश्यकता नहीं.

निदान मजकूर [ईश्वर-जीव-परलोक-परोक्षवादादि]
झगडोंमें क्योपडें. जो हे सां हे.

ईश्वरादि प्रसंगी जो कल्पना लिखी सो पूर्वोक्त क-
ल्पना वा निर्णयके विरुद्ध नहीं हे-एसे मंतव्यका फल वही
हे जो कि उपर लिखा. २.

किंवा—बुद्धि [मन-मगज] वीर्य (शरीर-तन)
स्वच्छ आरोग्य रहें, स्वतंत्रता बनी रहे, शारीरिक-मानसिक
दुःख न हों [जो यह बातें प्राप्त होती वा होसकती होंतो]
तिनके साधक प्रसिद्ध उपायोंमें जीवन पर्यंत प्रवृत्त रहें.
(जो उक्तबातें यथावत् प्राप्त न होसकती हों तो, हम ला-
चार हें). यदि परमार्थ वस्तुतः कुछ हे, एसा मानें तो वोह
भी. इतना हुये बिना सिद्ध नहीं होनेका. उन उपायोंमेंसे
कितनेक यह हें:—

१ सत्य—जैसा देखा सुना और जानतेहों वैसाही
कहना और मानना-वर्तना वर्तना [वस्तुतः जैसा हमने जा-
ना हे वैसाही हो, एसा नहीं कहसकते]. दूसरा अर्थ यह
हे:—हे. तीसरा अर्थ:—हे, हे, हे,—अवाध्य-परीक्षामें वैसा
कावैसा. निदान सत्यका स्वीकार.

२ असत्य—जैसा देखा, सुना, और मानतेहों वैसा
न कहना-न वर्तना. [किंवा वस्तु-अर्थ शून्य वा यथार्थसे
अन्यथा], एसे कर्म गुण त्याज्य हें-त्यागना.

३-अहिंसा—अपना और परका दुःखसुख समान
समझके, उपयोगी निरपराधिके तन, मन, धनको न सताना—
वैरभाव नहीं करना.

द्ध कर वतानेका आप उपर भार हे. क्योंकि-सत्य वस्तु प्र-

४ दया, न्याय, प्रेम-किसीको दुःख-पापसे बचाना- जैसेकि कोई सत पंथवाला किसीको बहकाता हो-अजाने वा जानता हुवा असिद्ध-कल्पित-स्वधर्ममें आने-लाने वास्ते फंसाता हो; वा कोई दुष्ट जन किसी उपकारी सज्जन वा निरपराधिके तन, मन वा धनको सताता हो तो, उसको कोई प्रकार (साम, दाम, भेद वा दंड-समझाके, लुभाके, खंडन मंडन, उतार चढाव करके वा बालताडन समान दंड देके-इत्यादि रीति) से उक्त अमत्य-पाप कर्मसे बचाना [दया हे]. परंतु वोह बचानेकी रीति यथावत्-योग्य हो. अन्यथा अन्याय वा निर्दयता है तथाहि वोह रीति द्वेषरूपमें नहो; किंतु उसकी हित दृष्टिसे हो. तदुपरांत दया, न्याय, प्रेमके अर्थ लोकमें प्रसिद्ध हैं.

५-ब्रह्मचर्य-सृष्टि नियमके विरुद्ध वीर्य त्याग न होने देना वा न करना. (इसका विस्तार प्रसिद्ध ग्रंथ 'व्यवहारदर्शन' में हे) यह उपाय बल, वीर्य, आरोग्यता उद्यम और विद्या वृद्धिके वास्ते सर्वोत्तम हे.

६-अस्तेय-अनीति- अनधिकारसे किसीका तन मन वा धन स्वार्थीन न करना वा परार्थीन न कराना-न उसमें संमति देना. [चोरी, ठगी वगैरे].

७-विद्या-पदार्थ ज्ञान (वैद्यक-रसायन वगैरे) और हुनरकी प्राप्ति करना; क्योंकि इसके बिना, विवेक नहीं होसकता. विवेकके बिना यथावत्, त्याग ग्रहण [मनुष्य, ज्ञानव्य, कर्तव्य, प्राप्तव्य] नहीं होसकता. उसके बिना कोई प्रकारकाभी यथायोग्य मुख्य (तन, मन, धन, स्त्रि, पुत्र, मत्ता-राज्य, सिद्धि वगैरेका) प्राप्त नहीं होसकता.

त्यैक प्रकारसेभी सिद्ध होने योग्य है. झूट वा कल्पित सि

८ संप-हरकोई सामाजिक काम मंडली विशेषकी सभ
त्तिसे करना, एकदुसरे के दुःखमें आडे आना-रक्षाकरना-
दुःखसे बचाना, केवल अपनी उन्नतिसेही संतुष्ट न होना; किं
परस्परकी उन्नति करना,—एक जीव होके दुष्टोंका संहार
करना. जो संप न होवे तो कोई बातभी नहीं बनती (पर
स्पर मनुष्यों तथा शरीरके अवयवोंकी—संपकी हानी से श
रीरभी नहीं चलता—रोगिष्ठ होजाता है—नाशहोता है). जि
तने अंश संप [ऐक्यभाव—एकखयाल—एकमत] में न्यूनता
उतने अंश मनुष्यकी स्वतंत्रता ओर उन्नतिमें न्यूनता—खार्म
जानलेना चाहिये.

९ योग—आत्मोन्नति [मनोद्रिय निग्रह ओर शुद्धि
शक्ति वृद्धि] प्रकार—सूक्ष्म पदार्थों के ज्ञान पाने—होनेकी-
क्रिया विशेष.

१० धृति, क्षमा, दम, शौच, इंद्रियनिग्रह, धी वृद्धि,
वगैरे पूर्वोक्त १० बातोंमेंसे उक्त कहे हुये वाधकरके शेष जो
हों सो. [पूर्वोक्त बातोंके हेतु, उदाहरण विस्तार भयस नहीं लिखे.]

यद्यपि 'सत्य, असत्य, ओर यथार्थ, अयथार्थका जान-
ना ओर तदानुसार वर्तन कठिन है; तथापि नैसर्गिक निय-
मानुकुलही कहना—मानना पडता है—जैसे प्रचलित नाम—म-
हादेव. गणेश, गफूर, अबदुल्ला, हुरमजद, राम, श्रीकृष्ण. ईश्व
र, विष्णु—इत्यादि रखना, बोलना, बुलाना १. छत चूती है २.
मेरी चक्षु, में काना ३. मेरी नाक, में नकटा ४. में को तु
ओर तु को में का वाच्य मान्ना—कहना ५. बहेन पदमे क
ही हुई स्त्रीको पत्नी कहना [यवन लोक काकाकी लडकी
को विवाहते हैं.] ६. वेश्या—व्यभिचारणीका पुत्र न जाने

द्धांतमें कहीं न कहीं किसी न किसी प्रकारसे अवश्य दोष आवेगा. सत्यमें नहीं.

और कहे कि यही मेरा बाप है ७.—इत्यादि असत्य, वा अय-
 थार्थ व्यवहार है.—और लोक विषे सत्य रूपमें माना जाता
 है मृग जलको देखके अजाना पुरुष जल कहता है—मानता
 है—समझता है और पानी लेनेको दौड़ता है—दूसरेकोभी दौड़ा-
 ता है; यहाँ, यद्यपि वस्तुतः वोह यथार्थ [जो हो, जेना हो,
 सफल प्रवृत्ति निवृत्तिका जनक हो; अवाध्य हो, वोही, वे-
 साही, फलप्रद जानना—मानना—होना) रूप जल नहीं है;
 किंतु अयथार्थ (यथार्थसे भिन्न—वाध्यरूप—अन्यथा) है; त-
 थापि उसका वक्ता ' असत्यवादि है,' एसा नहीं कहसकते.
 मानो कि परीक्षामें वोह (जल) मृगजल न हो किंतु जल
 हो; तब तो वक्ताको सत्यवक्ता और यथार्थवादिभी कहसकेंगे.
 अन्यथा अयथार्थवादि तो कहसकेंगे; परंतु असत्यवादि नहीं
 कहसकते. परीक्षाके पूर्व सत्यवादि तो कहसकेंगे; परंतु य-
 थार्थ ज्ञाता—वक्ता नहीं कहसकते. जहाँ, रज्जुमें सर्प भामता
 है वहाँ, यदि वक्ता उसे सर्प निश्चय करता है और दूसरे-
 को जलधारा बताता है तो, उसने ' असत्य कहा—कपट
 किया, ' एसा माना जायगा. यद्यपि वस्तुतः वहाँ, न सर्प है
 न जलधारा है—उभय अयथार्थ ज्ञानके विषय हैं; तथापि ज-
 लधारा असत्य और सर्प अयथार्थ और रज्जु यथार्थ पदके
 वाच्य होंगे. सर्प, असत्य और यथार्थका वाच्य नहीं कहा
 जायगा.—इत्यादि विलक्षण व्यवहार है. [एसेही, ईश्वर मो-
 भादि विषयके संबंधमें जानलेना योग्य है]. उक्त लेखमें यह
 परिणाम निकाल सकते हैं कि " यथार्थ वादकी निश्चित
 सीमा नहीं—अमुक यथार्थ वक्ता है,—एसा सिद्ध होना क-

और यदि आप उक्त लेखको वितंडादि रूप-सदोष
 ठेन हे. ” “ तथापि ” लोक व्यवहारमें, जैसे सत्य और अ
 सत्यका निर्वाह-संकेत, भाव, संस्कार, अभ्यास, रूढी, नीय
 त, लाभ हानी विशेष पर हे. (व्यवहार विषे सत्यका अर्थ
 'हे' वा ' हे, हे, हे, '—'अवाध्य' असत्यका अर्थ 'वस्तु शून्य
 वंध्या पुत्रवत्'—सर्व स्थलमें ग्रहण नहीं करते—नहीं होता)
 जो एसा न होवे तो जीवन व्यवहारही कठिन पडजाय.
 वेसेही व्यवहारिक यथार्थका मंतव्य, “ बहुधा बुद्धि, विश्वास ”
 पर हे; सर्वांशमें यथावत्-अवाध्य-यथार्थ नहीं कहसकने. ज
 यूं हे तो, परमार्थ विषयक विषय संबंधमें क्या कहना हे
 एतद्दृष्टि परोक्ष वादको छोडके, विवादित पक्षको किनारे र-
 खके-उसकी चर्चामे उदासीन हुये प्रसिद्ध-सर्व हितकारी,
 उन्नति कारक विषयमें प्रवृत्ति हे. ईश्वरकी अस्ति नास्ति,
 धर्म पंथोंके झगडमें क्यों पडें? (यद्यपि हमका चाहिये
 कि हिंदुओंके समान केवल स्वार्थमेंही प्रवृत्त हों, अपनी
 डाढी बुझावे-आपही जूता पहने; दूसरा अपना मा-बाप-
 भाईभी क्यों न दुःख पावे, हमको क्या; तथापि जीव परतंत्र
 हे मनुष्यका व्यवहार, सुख, जीवन, परसंबंध-पराश्रय-
 परार्थीन हे; इसलिये “ परके सुखसे अपनेको सुख, परके
 दुःखसे अपनेको दुःख हे ”—इत्यादि गुह्य विवेकसे स्वार्थमें
 ही दृष्टि हे और व्यवहारमें स्वपरोपकार स्वपरोन्नतिकामे
 कथन हे.) ३.

किंवा—हमारा पक्ष, हमारी दृष्टिसे चेतन वादमें हो,
 तथापि हम अपनेको उसके सिद्ध करने योग्य नहीं जानते,—
 वा नहीं करसकते; वा अयथार्थ पर हों. और न अपने मंत-
 व्य-कल्पनाके आग्रहके विश्वासी बनना वा बनाना चाह-

वा बाल लेख समान समझके, अपनी दृष्टिमें तुच्छ मानके स्व भार उतारनेमें उदासीन रहोगे, तो जैसेके आर्य संतान ते हैं. और न आग्रहके योग्य, अपनेको समझते हैं. और न आग्रह रखते हैं. ४.

किंवा—आप ऐसा समझलेवें कि, 'यह (में) संशयात्मक है;' अतएव इस क्षण—[इस नोट—ग्रंथ समाप्तिकाल] तक हम कुछभी नहीं कहसकते.—ओर न कहना चाहते हैं.—कोइ दोष, रहित सत्य दरसावे; एसी जिज्ञासा रखते हैं. ५.

किंवा—जिन जिन मत—[पक्ष—धर्म—पंथ—दीन—मजहब, फिलोसोफी] वालों—वादियोंने, जो जो मंतव्य—[कल्पना—सिद्ध विषय—निर्दोषपक्ष—मानो वेसाही होय नहीं—] माना हे, तिस तिस अनुसार सो सो मुख्य फल—हो—निर्णयका विषय हो—अर्थात् सर्व मतोंकी रीतिसे, मानलो कि, उनकी धारनानुसार, इसलोकके ओर परलोकके, तमाम सर्वोत्तम,—सर्व मान्य,—अत्यंतदुःखमात्र रहित,—संपूर्ण ऐश्वर्य [“तन मन, धन, स्त्री, पुत्र बंधु, राज्य, सत्ता, कीर्ति, मान, सर्व ऋद्धि, सर्वसिद्धि,—करामातका सुख—स्वर्ग प्राप्ति, अरिहंतत्व—“कामादि सर्व दोष रहित,” शांति (राग द्वेष, हर्ष शोकादि राहित्य—अचल आनंदघन), स्थिरता, ईश्वर—ब्रह्मज्ञान वा तत् प्राप्ति, अपुनर्जन्मत्व, मोक्ष प्राप्ति, सर्वज्ञता, यथेच्छा करने वा संकल्पमात्रसे मनमाना होनेकी सामर्थ्य, स्फुरणा रहित, ईश्वरभी बनजाना, निरतिशय सुख,—अथवा जो जो कुछ मानो—इच्छो—कहो सो सो सर्व—इत्यादि”] प्राप्त हुये हों—सर्वदा प्राप्त रहें, तोभी क्या? ओर यूँ न हुवा—न हो—सके—नहो, तोभी क्या? किंवा उस [पूर्वोक्त ऐश्वर्य] के विपरीत हुवा—हे—हो, तोभी क्या? अथवा कहे हुये तीनों

को, अन्य मतवालोंने स्वधर्ममें मिला लिया.—ब्राह्मण स लोक केवल स्वाभिमान मात्रमेंही लीन रहे—उनके मन न हुये—उनको आर्य करने—स्वधर्ममें मिलानेसे ग्लानी क रहे और कर रहें हैं.—केवल परस्परके खंडन मंडन करने जघे वा स्थान बनाने वा भिक्षा मांगने वा देवादिके उपा नाके भरोसे काल व्यर्थ गुमाने वा अन्य सिटपटमें पड़े र

प्रकारसे न्यूनाधिक (जेसा तेसा) हुवा—हे—हो, तोभी क किंवा वेसा न था—न हुवा—न हे—न हो, तोभी क्या? किं कहे हुये प्रकारसे अन्यथा हुवा—हे—होगा, तोभी क्या? अव सो अवधि—सीमाही.—तृष्णा सो तृष्णाही—वासना सो वा नाही.—संस्कार सो संस्कारही.—कामना सो कामनाही.—प ना सो फुरनाही.—“हे सो हे ही.”—“नहीं सो नहीं ही”.— नादि स्वरूप—स्वभाव—गुण सो अनंतही’.—“ अतिसे नि वृत्ति पूर्णता स्वभावसे, ”—यह नैसर्गिक अनादि अनंत निय अटल है. [अतः उतकी इच्छा छोडके पूर्वोक्त—जनाना—समझ बस हे.—इसका विशेष विस्तार करना उचित न जानवं जीवन व्यवहार ओर आपकी मान्यता—इच्छा तथा स् भाव—संस्कार—प्रकृतिपर छोडके उपराम होते हैं.]. हां, इ भेद—रहस्यके जानने—मानने—प्राप्ति—जनाने—मनाने—प्राप्त क ने कराने कीभी इच्छा न रहे—इस प्रकारकी अनूपम—अकथ अद्भुत शांति होनेके अर्थ, यदि प्रयत्न करनेको कहो—तिस संबंधमें में कुच्छभी कहना—सुनाना—मनाना नहीं चाहत जेसे जिसको योग्य प्रतीत हो—प्रबल संस्कार हों—जेस योग्य समझे वेसा करे. ६.

{ तत्त्वदर्शननाम ग्रंथमें इस प्रसंग }
{ का सविस्तृत निरूपण हे. प्र. क. }

नस आर्यधर्मके उच्छेद होनेके हेतु होपडे.-ओर वे (परधर्मी) चुपाचुप अपना काम (स्वार्थ-स्वधर्म फेलाना, परका खंडन करना) कर रहे हैं.^१ वेसेही; यह लेखभी अपना काम करेगा. उससे आपके पक्षका उच्छेद होजायगा.

जो विषयके यथास्थित मनुष्योपयोगी उपयोगपर दृष्टि नहीं रखके एसा कहो कि "तुम्हारा खंडन मन वाणी करके हे-ओर मनादि सादि सांत हैं-उनको पूर्वोत्तरका यथावत् यथार्थ ग्रहण नहीं होसकता-ओर परोक्षका तो वर्तमानमेंभी, यथावत् ज्ञान-ग्रहण नहीं होता हे; अतएव सर्व कल्पना मात्र हे-स्वीकारने योग्य नहीं." इस विकल्पका उत्तर देनाही व्यर्थ हे.-आपको वा जितने मताभिमानी सर्वज्ञत्वके मानी हैं, उन सर्वको दोष प्राप्त होगा. जबकि आपके माने हुये नियमका आपने स्वीकार करलिया, उसी कालमें ग्रंथका आशय पूरा होजायगा.- (अर्थात् आपका सिद्धांत शून्य होजायगा-उसकी सिद्धि वा उपदेश न कर सकोगे).

ओर जो एसा कहो कि "जेसे, तुमको दुराग्रह नहीं (मत पक्ष नहीं), वेसे, हमकोभी नहीं.-कोइभी प्रकारसे मनुष्यके मनको शांति हो-बंध मोक्षादि कल्पनाकी हायहू मिटे." तो, जडवादकी व्याप्ति होसकेगी.^२-सर्व धर्म पंथके संस्कारोंका उत्थान योग्य होगा; जोकि असंभव ओर सुपरिणामका अजनक^३ होगा.

१ जोलाइ स. १८९९ (सं. १९५६) में मद्रास देश-विषे मूर्तिपूजाकी तकरारपर एक दिनमें ६०० शनार हिंदु-मूर्ति पूजाक, मुसलमान होगये. हा !

२ जिसके मनने जो मानलिया सो ही ठीक.-शांति.

३ मनमुखिताका प्रसार होगा.

और जो एसा कहो कि “ किसी प्रकारसे ब्रह्म चेतन, जीव, प्रकृतिका यथार्थ ज्ञान होवे, एसा अभिप्राय हे.” तो, आग्रह छोडके सख शैली शोधो. जो बात यथार्थ हो-निर्दोष हो-उसको शोधके-उसके प्रचारका उपाय लेके, लोकोंको भ्रांतिसे निकालना चाहिये. प्रथम अहंब्रह्मादि पक्ष मत धारो, किंतु सर्वको सरल रीतिसे समझमें आवे, एसे प्रकारसे आर्जव पूर्वक कार्यको उठाके-आगे रखके कारण पर पहुँचाइये. तो, आशा हे कि, जो सत्य, तिरेंगा उस सख को सर्व ग्रहण करेंगे. आगे आपकी इच्छा. स्वतंत्र हो.

मतप्रचार-दर्शन-२६.

जो यह कहोके “जेसे अन्य धर्म-पंथ-मजहब-बाडे-दीन-संप्रदाय और उनके अनुयायी तथा उनके उपदेशक गुरु और ग्रंथ,-सर्व सदोष हैं और चलते हैं, यथा, बाद्ध मतके ६० किरोड, उनसे थोडे ख्रिस्ति, उनसे थोडे यवन, और सबसे थोडे हिंदु [२५ किरोड] हैं.-इनमेंसेभी अद्वैत संप्रदायवाले सबसे न्यून हैं, वे [ख्रिस्ति, यवन, बौद्धादि]-सर्व पंथ मतवाले, स्वपंथाभिमान रखते-उपदेश करते हुये दूसरोंके संस्कार बदलके इतने बढ गये के, स्वराज्य स्थापन किये. यदि उन निर्बीज धर्मपंथवालोंमें, स्वधर्माभिमान नहीं होता और एक धर्मी नहीं होते तो, धनबल, राज्यबल, सत्ताबल, मनुष्यबल, वा स्वधर्मबल कैसे संपादन करते? अर्थात् नहीं करसकतेथे.-और परस्पर मिलके जो सुख उठा रहे हैं सो, नहीं उठा सकते; इसलिये तिनके समान सर्व सुखका मूल- और अन्य मत पंथवालोंसे न्यूनदोषवाला, एकता-संपवर्धक अद्वैत मतभी, एक प्रकारका बाडा

मानके उसकी उन्नतिकी जाय तो, क्या दोष है ? वा संभव नहीं है के बोह अन्यसे शिरोमणि सिद्धांत सर्वको स्व-पक्षमें करले ? [संभव है]. अतः सज्जन महात्माओं करके खंडनीय नहीं है.

इसके उत्तर देनेमें हम उदासीन हैं. आपका दूस-रोंके समान अयथार्थ अभिमान भी हो तोभी रहो. अंधांधी व्यवहारवत्-अन्यों समान धूलमें लठ लगाते रहो; परंतु यदि, सर्व देशी,-व्यवहारानुभवी,-राज्य कार्यमें कुशल,-प्रचलित उपयोगी-सर्व विषयका ज्ञाता,-संसारको सुख देने में उद्यत,-जगत्हितैषी,-विद्वान्,-बुद्धिमान,-जितेंद्रिय,-योगी,-ओर सदाचारीसे संमति लेकर जो प्रवृत्त होंगे तो, सत्यमार्गसे उन्नति पाना संभव है. " सत्यमेवजयति नानृतं," यह ठीक नियम है. जैसे बौद्धमत ओर वेदांत मतमें किंचित् अंतर है, वैसे यथार्थ सिद्धांतमें किंचित् वा विशेष अंतर हो; परंतु उक्त उपाय रचनेसे, उस सयुक्त प्रबल,-किसीसे न दबने,-न चपनेवाले-ओर अन्य कल्पित मत पंथोंको उडा देनेवाले सिद्धांतको पा सकोगे; अतएव सब बाडोंमें खंडनीय जो, प्रचलित उपपाद्य^१ रूप धर्मतत्व ओर उनके कारण^२ रूप धर्मतत्व हैं, तिनके समान, आपको विशेष श्रम देना नहीं चाहते. आपका स्वधर्माभिमान, तथा वेद-ईश्वर-प्रकृति सूचक-ओर प्रेम अभैद-एकता वर्धक नीयत [भाव-

१ अमुक विधि, अमुक निषेध, यह पाप, यह पुण्य, अ-मुक मोक्षके साधन, अमुक नरकके साधन, इससे जीवन लाभ, इससे अलाभ, इत्यादि. स्वगुरु, वा ग्रंथगत उपदेश.

२ लोक कल्पित जीव, ईश्वर प्रकृति आदि मूल पदार्थ मात्रके स्वरूप गुण स्व स्व मंतव्य वा गुरु आचार्य ग्रंथगत मंतव्य.

ना] रहो. ३ओर एक संप,-एक मतकी मंडली बनो. ३ अस्तु

३ ग्रंथगत खंडनको समझके जो, परधर्मी-किरानी, कुरानी, बौद्धादि, खंडनपर उतरें तो, इस प्रतिज्ञा, उद्देशका बाँहोसकेगा; एसी शंका नहीं करना चाहिये; क्योंकि (स.) इससेभी उत्तमोत्तम-अधिकतर खंडनके ग्रंथ क्या नहीं हैं? हैं [देखें स्वा. चि. कृ. भाषाका न्याय प्रकाश. सर्व दर्शन संग्रह. जैनी कृ. षडदर्शसमुच्चय, पा. कृ. वेदांत दर्शन. स्वा. द. कृ. सत्यार्थ प्रकाश, वेदांत ध्वांत निवारण. रा. कृ. श्री भाष्य. जैनी कृ. वेद, वेदांत खंडन संबंध 'निगम प्रकाश,' 'अगम प्रकाश.' सत्यामृत प्रवाह-इत्यादि]. यतो, सामान्य वर्गके वेदांतियों वास्ते एक लघु नोट है. इसके वाचक नवीन परधर्मीको स्व निर्मूल धर्म-मत-पक्ष-मंतव्यमें संशयोत्पन्न होना चाहिये, यह बात सहजसे ध्यानमें आसकती है. [यहभी एक फल है] मानो कि वोह स्व असत् पक्षसे डिगे तोभी, परखंडनकी उद्यतताका अनभाव; तथापि जिसको वेदांत मतकी उपर उपरक बातोंके खंडनार्थ इस पुस्तकके अर्थ सहित रहस्यको सीखना होगा उसको पूर्वोक्त (प्रवेश-टिप्पणके) ग्रंथ वांचने पड़ेंगे. वेदांती भाईयोंके सिवाय उन ग्रंथोंके विना, किंवा वेदांत परिभाषा अथवा प्रक्रिया जाने विना, हरकोई वेदांत संबंधी ग्रंथके गुप्त आशयक नहीं पासकता ओर आशय समझे विना, किसी ग्रंथकी पंक्ति सुनाना, पोपाटिया (शूकवत्) कथन है,-हरकोई मरयल-लघु बिल्हूकी घुरकीसेभी, उसका टीटी करना बंध पडजायगा (पंजाब एसा हो रहा है) वा, स्वयं चुप करजायगा. कुरानी धर्मका संप्रदायसे-जनून और बलपर तथा किरानी धर्मका संप्रदाय, ओर पोलीस उपर आधार है. अन्योका, विशेषतः शब्द की मारा मारीपर विचार है. ओर हो,-जो, उक्त ग्रंथोंमेंसे कोईभी [वा, सत्यार्थ प्रकाशादि] समझके बांचालिया तो, परखंडनके बदले अपनाही खंड

समाप्ति-दर्शन-२७.

पूर्वोक्त [दर्शन १ से २६] प्रकार-रीतिसे प्रचलित
अद्वैत सिद्धांत (माया-प्रकृति-सांत मिथ्या और जीव ब्रह्मकी

पाके, मूंहको फेरेंगे. वा वेदांत (यथार्थज्ञान-मुख्यज्ञान-ज्ञानकी
-सीमा-ज्ञानका पर्यवसान) के खरे रहस्य गोतनेकी जिज्ञासा होगी.

इस ग्रंथ वांचनेका फल, वेदांतास्ता-श्रद्धाका अभाव, खरा-
बी; एसी (शंका) भी नहीं करना चाहिये; क्योंकि (स.) विना
समझे तो, अबभी, खराब हो रहे हैं. यथार्थ न समझनेसे टके
वा प्रतिष्ठा वा मोद्क महाराजकी आस्ता रखते हैं. यदि इसको
समझेंगे तो, संशयात्मक हुये यथार्थ ग्रहण वास्ते प्रयत्न करेंगे.
मुक्त-विद्वान्,-यथार्थ ज्ञानवानको इसकी आवश्यकता नहीं.-और
न यह उनके हस्तकमलके स्पर्श करने योग्य हे -और न निंदा
स्तुति अर्थ उनकी प्रवृत्ति. जिज्ञामुओंके संशयका उत्तेजक, यथार्थ
सम्यक शोधनार्थ उच्चाटक, किसीके कथन, वा विश्वासमात्रपर
आधार न रखनेके संस्कारका सहायक, यथार्थ ग्रहणको कर्तव्यरु-
पसे बोधक-यह लघु पुस्तक उनको हेय-निषिद्ध फलप्रद नहीं.
पामरोंकी दृष्टिसे तो, निंदा स्तुति-त्याग ग्रहण-उभयथा शून्य हे.
विषयोंको केवल स्वमनोकामना रंजक-विषयके सिवाय, अन्य प्रिय
नहीं.-उनकी इच्छाका विषय इस ग्रंथमें नहीं हे; अतएव नहीं
वांचेंगे. जीवेश्वरका खंडन तो, जडवाद (यूरोप, चारवाक) और
ईश्वर खंडन [मीमांसा, जैन, सांख्यादि] मतके प्रसिद्ध ग्रंथोंमेंभी
हे. किंतु यूरोप की शैली तो एसी हे कि विना खंडनही खंडन
होता जाता हे; अतएव आप महाशयोंको प्रत्युत यह ग्रंथ यूं चिताता
हे कि उपायलो.-निर्दोष मत प्रचारकी कोशिश करें.-नहीं तो, आर्य
संतान अतोभ्रष्ट ततोभ्रष्ट हो चली हे.-परिणाम अच्छा नहीं हे.

एकता तथा उसके ज्ञानके साधन) राज्य हे. नैसर्गिकनियम और युक्ति प्रमाणको नहीं सहार सकनेसे शोधक और यथार्थ दृष्टि रखते हुयेभी उसके मंडन करनेका मार्ग सिद्ध नहीं होता; तद्वत् उससे भिन्न अन्य अद्वैत-द्वैत-द्वैताद्वैत-क्षणिकादि मत विषे उपर कहा गया हे; अतः अन्य उत्तम

विचारने योग्य बात हे कि आर्यवर्त विषे २९ किरोड आसरे हिंदु हैं उनके पुरुषार्थकी गणना कीजिये:—कमाई शून्य २४ करोड हैं. ओर कमाई करने वाले १ करोड आसरे हैं.—इनकी अन्य रूटी,—व्यर्थ कृत्योंको छोडके, फिलोसोफी, धर्म संबंधी संस्कार—खयालोंमेंसे, व्यर्थ वा अन्यथा खयाल ओर निष्फल वा अन्यथा कृति-बंधोंको निकालदे तो, सरेरास चार घंटेसे विशेष कमाई—उद्यमका समय नहीं; एसा अनुमानसे जान पडता हे. अर्थात् नाकाम धर्म संबंधी संस्कार ओर तदनुसार कृति-बंधमें द्रव्य काल विशेष जाता हे. (विशेष वृत्तांत पुराण पोगलमें हे). निदान उद्यमसे गये, खरा धर्मतत्वभी हाथ न लगा. (श्री कृष्ण महाराज तथा स्वा. शं. स्वा. द. का आंतरीय शुभोद्देश ध्यानमें लेना योग्य हे.) क्या भूके—कंगाल—क्षुधातुर—दुःखिया, वेदांत वा धर्मके गुह्याशयको पासकते हैं? नहीं.

इत्यादि दृष्टिसे उक्त शंकाओंका अवसर नहीं हे. तदुपरांत नकारखानेमें इस तूतीके शब्दकी भिगकभी, नहीं पडनैकी; अतः कोई शंका नहीं. जो इस तूतीकी आवाज सुनें, उनको योग्य हे कि, प्रथम हिंदुओंको आर्य बनावें. जब एसा होजायगा तो, वे-स्वयमेव अधिकारको प्राप्त होके, वेदांत (यथार्थज्ञान—ज्ञानकी पराकाष्ठा—ब्रह्मविद्या वा फिलोसोफी) के योग्य होजायंगे, आजकल—वर्तमानमें उनके प्रसिद्ध दुःखोंकी निवृत्तिका उपाय लीजिये. ब्रह्मब्रह्मनापना झुंडाके सत्यपर लाइये.

श्रेयकर मार्ग अवधारण करनेकी सूचना की है वहाँतक आर्य संतानके ओर अपने प्रसक्ष जो दुःख हैं-उनके निवारणमें प्रवृत्त हों, यह विनति स्वीकार हौं.

ग्रंथको इति करने पूर्व नवीन वेदांती ओर जिनका पक्ष स्थापन किया गया हो-उन पक्षकार भाइयोंकी सेवामें इतना जिता देना उचित है कि, यदि मेरा लेख खंडन ओर आपका पक्ष किसी योग्य प्रकारसे सिद्ध होजाय तो, मुझको स्वपक्ष लाग, ओर सत्यपक्ष ग्रहण करनेमें किंचित्भी आग्रह नहीं होगा.

एतद्दृष्टि शब्द-पदके भाव ओर स्व मत गत लक्षण तथा परिभाषा ओर अभिप्रायपर ध्यान रखेके, सर्व लोकोपयोगी हिंदी भाषा वाले लेख द्वारा, इस ग्रंथ गत कथनके विरुद्ध-आनंद पूर्वक उत्साही होकर उतरें. शब्द व्याकरणादिकी तकरारमें काल व्यय न करें; क्योंकि सो तकरार ओर कठिन खंडन मंडन तो, अन्य ग्रंथोंमें प्रसिद्ध हैं; अतः सफलतापर ध्यान रखना उचित है.

इस ग्रंथमें कितनाक लेख वा खंडन, एसा पाओगेकि अन्य ग्रंथोंमें नहीं देखा हो. तथापि कितनेक विषयोंका जो, अन्य ग्रंथोंमें खंडन वा मंडन किया गया हैभी; सो एसा संतोषकारक नहीं जान पडता कि, इस नवीन प्रकाश कालमें ठेर सके. अतः उभय प्रकारके खंडनरूप लेखके खंडन ओर पूर्वोक्त स्वपक्षके मंडनमें यथार्थताको लिये उत्तम रीतिसे उत्तरना चाहिये.

परंतु अस्वीकारणीय विषयका ग्रहण न होना चाहिये. यथा:—१ कहींका एक पद वा वाक्य लेके दोष देखाना, क्योंकि यह प्रकार निंदक, मिथ्याभिमानियोंका है.

शाधक विवेकीका नहीं. २ अयुक्त, असंभव वा साध्य दृष्टांतोंका उपयोग करना.— जैसे पंचदशीके ध्यानदीपमें गौदावरी आदि नदियोंके स्नानसे पापकी निवृत्तिका दृष्टांत दिया है,—अजामेल और रावणादिको अन्यथा मोक्ष मिलना मानके उदाहरण दिया है. अथवा बाजीगरके बनाये हुये छुहारेके वृक्षको मिथ्या मानना. कल्पितकी निवृत्ति अधिष्ठानरूप मानना अर्थात् भगेर (दीपडे)में कुत्तेकी भ्रांति ओर उस कल्पित (कुत्ते)की निवृत्ति उसके शत्रु-अधिष्ठान [भगेर] के स्वरूप मानना. किंवा पंचदशीमें लिखा है कि, 'इक्षणासे प्रवेशतक ईश्वर कल्पित सृष्टि, ओर जाग्रतसे मोक्ष पर्यंत जीव कल्पित सृष्टि" अक्रियसे आकाशादिकी उत्पत्ति.—इत्यादि अयुक्त असंभव बात न हों. ३ पंचदशी वगेरे कितनेक ग्रंथोंमें जिनको श्रुति वाक्य लिखा है, उनमें बहोतसे ऐसे वाक्य हैं कि चारों वेदोंमें नहीं. हैं; परंतु श्रुतिपद लिखके वाचक वा श्रोतागणको दाबा है. वेसा नहीं हो. ४ युक्तिसे युक्तिका, बुद्धिसे बुद्धिका, विद्याका विद्यासे, अनुभवका अनुभवसे मुकाबला करना योग्य है. अन्यथा नहीं. इत्यादि* बातोंका ध्यान रहेगा तो, लोक हितकारी हो पड़ेगा.

निदान जो आपका वोह लेख-प्रत्युत्तर, पक्ष रहित, यथार्थ ओर लोक हितकारी होगा, ओर उसमें अमुक एक दोषकाही निवारण [एक शंकाका समाधान] नहीं किंतु, सर्व

* वासना ज्ञान विना नहीं जाती वासनाके अभाव विना जन्म मरण नहीं टलता (वेदांत पक्षको संमत्त है), वासना जाय ओर ज्ञान न हो वा ज्ञान हो ओर वासना रहे तो मोक्ष नहीं होता अर्थात् उभय हुये मोक्ष होना संभव है. परंतु " युवति भोगे सदा संन्यासी " इत्यादि बातें—वाक्य—प्रचलित हुई, इसको क्या समझें? निदान ऐसे वा पु. कि. कु. इ. जै. के गणों समान लेख न हो.

दोषोंके निवारण पूर्वक सर्व रीतिसे योग्य प्रकार पूर्वक स्वपक्षका प्रतिपादन किया गया होगा; तथा जीवन हे तो, में स्वलेख खंडन-सत्पक्ष मंडन वांचके वा उस लेखकी प्रसिद्धि सुनके प्रसन्न और उत्तर प्रदका आभारी हूंगा* इति.

सत्य शोधन जिज्ञासा उत्पादक पूर्वपक्ष समाप्त हुवा.

* [नोट] अपनी परीक्षा और शांति होने-इत्यादि कितनेक कारणोंको लेके में (स्ववेद्य लक्षणका अपरीक्षक)ने शिष्य समान कितनेक महाशयोंको पूर्वोक्त टीप सुनाके उत्तर मिलनेकी जिज्ञासाकी; उनमेंसे किसी महात्माने यह उत्तर दिया, "इसका भार वही उठावे कि जिसको भार हे, हम नहीं उठा सकते." एक महात्माने कहा कि "फिलोसोफी ओर खंडन मंडनमें कुछ हाथ नहीं लगता, उन्मत्त, उद्यमहीन, वा बडबाडियोंका काम हे." दो तीन महापुरुषोंने यह कहा कि "जितना कुछ धर्म पंथ, खंडन मंडन, पक्षपात ओर कृति चलरहे हैं, इनसे कुछ हाथ नहीं लगता. विवेक करके, वैराग्यवान होके मन वृत्तिका निग्रह करो, निरुद्ध हुये जो कुछ होगा सो (अकथ विषय) आपही मिलजायगा. बाकी सर्व, परमार्थ संबंधी प्रचलित बातें (गप्पे) हैं. (में, उक्त उत्तरकी रमजों-लक्ष्यभावको नहीं समझा). एक महाशयने उपनिषद्की स्वतः प्रमाणता, जीव ब्रह्मकी एकता वा भेद, माया अनादिसांत-इन तीन विषय-पक्षको छोडके-इनसे उपराम होके शेष कितनीक बातोंका उत्तर दिया; परंतु मेरी बुद्धिमें संतोषकारक नहीं जानपडा, इसलिये नहीं लिखा; विश्वासी, दंभी, वाचाल, शुष्क ज्ञानीजनोंको, प्रसंगोपात प्रासंगिक विषय पूछे जानेपर, उलटा मुझ कुतर्की मंदमतिके कल्पित (कर्तवी) संतोष-शांतिभी जातेथे. निदान अब सत्य शोधन वा शोधित प्राप्तिके उत्तेजनार्थ प्रसिद्धिमें डालनेकी जिज्ञासा रखताहूं. पूरी हो. इति.

(उत्तर पक्ष—सत्यज्ञ—तटस्थ)

दोहा.

विमुख न होना सखसे, करो न मत अन्याय;
अहित पक्ष करना नहीं, पूरव उत्तर जाय.

सूचना.

मुद्रित होतेही दिया, ग्रन्थ खुला जिसकाल;
प्रसिद्धकको यह लिखा, नोटिस छाप संभाल.
पूरव उत्तर पक्षमें, निर्दोषी जो वात;
ताको छोरे दोष जो, वाको करिये पात.
जीव ब्रह्मकी एकता, अजा अनादि सांत;
बने त्याग यह वात ज्युं, नहीं ब्रह्म वृतांत.
इस रीति सिद्धांतको, गुरुजन कृपा धार;
सामग्री अवसर मिले, कहियेधार विचार.
सृष्टि नियम युक्ती पकर, अनूमान प्रत्यक्ष;
योग अनुभव अरु वेदसे, खेद निवारो दक्ष.
शब्दमात्र तो शब्द हे, एसाही विश्वास;
जल्प वितंडा वाद तज, विद्याको लो पास.

अ. स.



प्रवेशक.

अपरोक्ष वा परोक्ष, अदृष्ट वा दृष्टके स्वरूप निर्णय वा निश्चय करनेमें इंद्रिय [ज्ञानतंतु]-बुद्धि-जीव ओर व्याप्ति अनुभवसे इतर मुख्य साधन देखनेमें नहीं आते; इसलिये जो प्रथम किसी मूल [वस्तु-ईश्वर-जीव-मोक्ष-पुनर्जन्म वा किसीको सर्वज्ञ मानके उसके वाक्य-इत्यादि] को विश्वास-मात्रसे मानके-दृढ करके-कार्य-साधन वगैरेकी व्यवस्था तदानुकूल करते हैं,—यह शैली वा विषय सर्वमान्य वा यथार्थ बोधक नहीं मानी जासकती. परंतु जो व्याप्ति अनुभवद्वारा कार्यसे मूलपर पहुँचते हैं,—वे सुद्ध अधिकारी अपनी परिमित शक्तिकी सीमातक अयथार्थपर नहीं आवेंगे. जो कुछ माना जाता है, उसमें कोईभी सयुक्त हेतु होना चाहिये. यथा हरकोई (आकर्षणादि) परिच्छिन्नके गति, परिणाम—देश ओर आधार विना नहीं होसकते, एसी व्याप्तिका अनुभव है; परंतु कोई एसा कहता वा मानता है कि, “देश [आकाश] वा आधार कोई वस्तुही नहीं है किंतु देश, मगजकी असर वा जीव वृत्तिका परिणाम वा अभ्यास है. उससे गतिके व्यापकआधारकी कल्पना करते हैं.”—इममंतव्यका निर्दोष सयुक्त हेतु नहीं मिलता. प्रत्युत् एसा माननेसे पक्षकारको व्याघातदोष आजाता है. अर्थात् द्रव्योंकी गति माननाही असिद्ध होजाता है, जो कि दृष्टविरुद्ध दोषवाला ओर कार्य व्यवस्थाका विरोधी पक्ष है. किंवा कोई कहता है कि, ‘ मूल स्वरूप अगम्य है. ’ परंतु पुनः उसके स्वरूप-विशेषण वा कार्यकी व्यवस्था करनेको तैयार होता वा आग्रह करता है * इत्यादि असंतोषक कारण.

* यथा—आद्य संस्कार प्रबल होते हैं, एक तरकी कहानी

को लके मूल स्वरूप और उनके परिणाम-फल-निर्णयार्थ कि तनेक 'नियम' सिद्ध किये गये हैं,—उनका आधार सयुक्त व्याप्ति अनुभव है; न कि विश्वासमात्र. जोकि उन सृष्टिनियमों-का शोधक जिज्ञासुओंके सामने आना लोकोपयोगी समझा गया है; अतः संक्षेपमें लिखके प्रसिद्धिमें ढाले जाते हैं. (जिनको सयुक्त हेतु उदाहरण सहित सविस्तृत विवेचन देखनेकी इच्छा हो उनको विचार पूर्वक मूलग्रंथ-(" तत्त्वदर्शन " ग्रंथ) अवलोकन करना चाहिये.

गुडसेभी अधिक मीठी मालूम हुवा करती है, मनुष्योंकी प्रकृति भिन्न २ विलक्षण ओर असाधारणभी होती हैं, विश्वासमें वा हठपर आया हुवा पुरुष साक्षर नहीं कहाजाता; तोभी, आव्य संस्कारके रंगे हुये कानशेंससे मनुष्य लाचार होजाता है. इन सर्व बातोंके नमूनेमें एक प्रतिष्ठित [साक्षर ब्राह्मण] की 'पेपरप्रसिद्ध' बात याद करो—जोकि स्वीडनबोर्गके ढकांसलोंसे छाया है—उसने स्वत्वको गंवाया है—अमूल परधर्म स्वीकारने (खूस्ति होने) को तैयार हुवा है. ईश्वरअवतार-वादि समान इसुको ईश्वरसे अन्य वा न्यून नहीं मानता—वेदियों समान बाइबलकोभी ईश्वरीपुस्तक मान बेठा है—दुसरेकी बात वा योग्य ग्रंथ वा उचित शिक्षणको नहीं सुन्ना चाहता—विचारपर नहीं आता—सत् शोधन वा तत्वविद्या (फिलोसोफी) को पास नहीं आने देता—उच्च दृष्टिसे नहीं देखता. बाहरे विश्वास ओर हठ !! इसलि ये जरूर है कि, सत्मत—धर्म—शोधनार्थ ऐसे नियम [रूल] तलाश किये वा बनाये जावें कि जिन द्वारा मनुष्य स्वतंत्र विचार करसके ओर सत्यकी तरफ झुके; क्योंकि बहुधा दुसरेके कहेने सुननेसे उस के (श्रोताके) दिलमें विपरीत अमरभी होजाता है; ओर हठपर आने से अज्ञानवश अपनेको अवनतिमें डालता है. उक्त प्रकारके जो नि

विशेष सूचना सूत्रोंकी अनुभूमिकामें हे; अतः विस्तार किया. अंक क्रम मेरी तरफसे हे. जो पद वा वाक्य मोटे से हैं, उनको हिंदी भाषागत “ मूल सूत्रोंका उलथा ” चाहिये. शेष जो अर्थ वा संबंधसूचक पद वा वाक्य को “ मूल अर्थोंका संक्षिप्त सार मेरी तरफसे लिखा गया जा समझ लेना चाहिये.

इन नियमोंसे मत-पक्ष-साध्य विषय कैसे निर्णय हो-उसकी शैली तथा अवसर-सामग्री, प्रसिद्ध करनेका रखता हूं.

प्र. क.



ये जावें, वे बालकोंकोभी सिखाये जावें तो, उनके जवान होने त्थ मार्गसे बचानेमें वे रक्षक होजाय. मानाकि तत्वविद्याका किरोड मनुष्योंमेंसे एक सुनना चाहता हो. ऐसे किरोडोंमेंसे एक अधिकारी समझता हे, ऐसे किरोडोंमेंसे कोई एक पाता किरोडोंमेंसे कोई एक समझासकता हे; अतः बालकोंको योग्य यह विषय नहींभी हे; तथापि जो उनको ‘संस्कार’ डाले गेतेके समानभी नियम याद कराये जावें तोभी, उनको बहुत-लाभप्रद होपडेंगे; यह बात प्रकृतिशास्त्रज्ञों ओर अनुभ-दाष्टिसे देखो तो, स्पष्ट हे. (इस लिये यह नियम नमूने रजु करना उचित जाना गया.) १ मूल ग्रंथमें सविस्तृत हे.



स्वरूपनिर्णायक नियम.

तत्त्वदर्शन अध्याय २ के मूल सूत्रोंका संक्षेपार्थ.

१ अतः 'नियमादिनामुद्देशः
॥ अ. २ सू. १ ॥ इस लिये सत्
निर्णयार्थ उसके योग्य 'नियम
'ओर तत्संबंधी आवश्यक विषयका
कथन करते हैं. ॥

२ दोष विपरित भावना भ्रांति—
असंभावना-संशय वा अज्ञानादि

आवरणका निवारणत्वही नि
र्णय वक्तव्य हे; क्योंकि जो हे
सो हे ही. ॥

३ संज्ञाका कथन सुगमार्थ
होता हे. ॥

४ जैसे इस ग्रंथमें भ्वादि
संज्ञा हैं. ॥ ४

१ तत्त्वदर्शनकी पहिली अध्यायमें "अथ सत्जिज्ञासा." आरंभक सूत्र हे. तहां उसके विवेचनमें जनाया हे:-

(१) अत्यंत दुःखरहित सुखप्राप्ति वा उन दोमेंसे एकक.
(२) स्वर्गप्राप्ति. (३) सुखादिके प्रवाहका ज्ञान. (४) जीवन
पर्यंत दुःखरहित सुखप्राप्ति वा इन दोमेंसे एक. (५) मरण-अभाव
शून्य [६] यथार्थ निर्णय.—यह छे पक्ष—साध्य (मुख्य फल-धर्म फल)—
विषे हैं. (१) कर्म (कर्म-उपासना-भक्तिआदि) (२) उपेक्षा-
शून्य (३) ज्ञान (सृष्टिनियम-प्रत्यक्ष-अनुमानजन्य प्रमा) (४)
विश्वास (५) समुच्चय.—यह ९ पक्ष उक्त श्रेयके साधनरूप धर्ममें हैं.
उक्त साध्य, साधनसे इतर पक्ष नहीं.

पूर्वोक्त पक्षोंमें पक्षकार जो एक दूसरेके दूषण भूषण बताते
हैं सो प्रथम अध्यायमें लिख आये हैं—अर्थात् स्वभाव, कर्म, वेदांत,
न्याय, वैशेषिक, योग, सांख्य, और अदृष्ट मतका सविस्तृत बयान
किया गया हे; उनमेंसेभी 'अदृष्ट' मतविषे कर्मयोग १, सिद्धक और
तारकयोग २—आत्मयोग ३,—यह तीन पक्ष हैं. उनमें अन्य मतोंका
खंडन, स्वपक्षमंडन दरसाया गया हे. पदार्थोंका निर्णय विस्तारसे

किया गया है. तथा जैमिनी-मैमांसिक, बौद्ध, जैन, पौराणी [रामानुज-वल्कुभ-शाक्त-सौर्य-स्मार्तादि]; विश्वासी “(तोरेत-जबूर-इंजील वा कुरानके माननेवाले गबर-तरसा याहूदि-किरानी (नसारा-ख्रिस्ति-ईसाई)-कुरानी (मुसलमान)”; थियोसोफी; फेलसूफ [अरस्तु वगैरे यूनानी] आर्यसमाज, ब्रह्मसमाज; जडवाद (चारवाक-दहिरिया-लोकायत, आकर्षण-परमाणु-यूरोपके फिलोसोफरोंका मत); अभाववाद, शून्यवाद, व्यवहारमत; मतोंका एक पत्र (नानक, कबीर स्वामीनारायण वगैरे छोटे छोटे वा बड़े बड़े अर्थात् भूमंडलमें मूल शाखा उपशाखा सहित ९६००० आसरे पंथ-धर्म-मत हैं-परंतु एसा पक्ष कोई न होगा जो उस पत्रसे बाह्य हो); तथा जिवनमत, विदूषकमत [इस मत विषे पूर्वोक्त सर्व मतोंका खंडन हे]; विभूषक मत (इसमें पूर्वोक्त मतोंके भूषण लिखे हैं): इत्यादि मत धर्मोंका वर्णन हे.

पूर्वोक्त अनेक पक्ष दर्शन श्रवण ओर परस्परमें विरोधी वा विवादित पानेसे शोधक-जिज्ञासुको यह जिज्ञासा उत्पन्न होती हे कि-उक्त मतोंमेंसे कोन वा उनमेंसे किसीका कोई किसीका कोई भाग वा उनमेंसे भिन्न अर्थात् श्रेयकारी कोनसा मत हे? वा सत् क्या हे?

एतदृष्टि तिम (सत्) के निर्णय होने वास्ते २ जितनोंकी आवश्यकता समझी गई उतने ३ नैसर्गिक-सृष्टिनियम वा सिद्ध नियम [जो इस अध्यायके नियम सूत्रोंके विवेचनमें सिद्ध करबताये हैं]. लिखनेका उद्देश हे. तथा साधन नियम संबंधि उपनियम-उपवाक्य ओर उपसाधनभी उसी कारणसे लिखे हैं अर्थात् पूर्व अध्यायमें प्रतिज्ञा होचुकी हे-अतः नियमादि लिखनेका उद्देश हे. यह इस सूत्रका प्रयोजन हे. १.

४-मूल ग्रंथगत ‘भवादि’ संज्ञाओंमेंसे सूत्रार्थमें जो उपयोगी हैं, वेसी कितनीक संज्ञा यहां लिखते हैं, तथाहि इनमेंसेभी जो वक्ष्यमाण सूत्रार्थमें यथा प्रसंग जनाई गई हैं, उनको छोडके-शेष (संभावनादि संज्ञा) यहां लिखी हैं. यथा प्रसंग उपयोगमें लेलेनी चाहियें.

(स्वरूप) संभावना संज्ञा:-				मूल.	जन्य.	
१	२	३	४			
स्वरूप.	विशेषणवान	उभय	ननुभय	परिणाम.	अवस्था.	परिणाम. अवस्था. " "
				अनुपादान.	सोपादान.	अनुपादान. सोपादान. " "
भाव.	अभाव.	" "	" "	स्वरूपसे	स्वरूपसे	स्वरूपसे स्वरूपसे " "
सत्.	असत्.	" "	" "	अनादि.	सादि.	अनादि. सादि. " "
नित्य.	अनित्य	" "	" "	स्वरूपसे	स्वरूपसे	स्वरूपसे स्वरूपसे " "
भेद.	अभेद.	" "	" "	अनंत.	सांत.	अनंत. सांत. " "
एक.	नाना.	" "	" "	अनादि	सादि	अनादि सादि " "
				अनंत.	सांत.	अनंत. सांत. " "
अणु.	विभु.	" "	" "	संख्यासे	संख्यासे	संख्यासे संख्यासे " "
मध्यम	मध्यम	" "	" "	अनंत.	सांत.	अनंत. सांत. " "
लचकी.	अलचकी.	" "	" "	देशसे	देशसे	देशसे देशसे " "
				अनंत.	सांत.	अनंत. सांत. " "
अव्यक्त.	व्यक्त.	" "	" "	कालसे	कालसे	कालसे कालसे " "
अपरोक्ष.	परोक्ष.	" "	" "	अनंत.	सांत.	अनंत. सांत. " "
साकार.	निराकार.	" "	" "	भोक्ता, भोग्य, भोग.	३, २, ०	भोक्ता, भोग्य, भोग. ३, २, ०
रंगी.	बेरंगी	" "	" "	प्रकाशक, प्रकाश्य, प्रकाश,	" "	प्रकाशक, प्रकाश्य, प्रकाश, " "
वजनी.	बेवजनी.	" "	" "	दृष्टा, दृश्य, दर्शन.	" "	दृष्टा, दृश्य, दर्शन. " "
सावयव.	निरवयव.	" "	" "	ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान.	" "	ज्ञाता, ज्ञेय, ज्ञान. " "
लचकी.	अलचकी.	" "	" "	कर्त्ता, कर्म, करण.	" "	कर्त्ता, कर्म, करण. " "
चिद्.	जड.	" "	" "	आभास, प्रत्याकृति, प्रतिबिंब, छा-		आभास, प्रत्याकृति, प्रतिबिंब, छा-
अचेतन.	अजड.	" "	" "	या, संस्कार, पांचों वा इनमेंसे	२	या, संस्कार, पांचों वा इनमेंसे २
चल.	अचल.	" "	" "	३-वा ४ प्रकारका वा इनसे अन्य		३-वा ४ प्रकारका वा इनसे अन्य
आधार.	आधेय.	" "	" "	था. आभासादि संज्ञा.	७	था. आभासादि संज्ञा. ७
व्यापक.	व्याप्य.	" "	" "	द्रव्य, गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति,		द्रव्य, गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति,
उपादान.	निमित्त.	" "	" "	वर्म, योग्यता, असर, संबंध, अ-		वर्म, योग्यता, असर, संबंध, अ-
कारण.	नकारण.	" "	" "			
कारण.	कार्य.	" "	" "			

भावादि संज्ञा. १

परिमाणसं. २

आकारादि संज्ञा. ३

चिदादि संज्ञा. ४

कालादि संज्ञा. ५

त्रिपुटी संज्ञा. ६

वस्था, परिणाम, इन ११ प्रकारका, ११ मेंसे २, ३, ४, ५, ६, ७, ८, वा नोनो प्रकारका, वा इन ११ से विलक्षण. स्वरूप-पादि संज्ञा. <

अकल्पित. कल्पित. }
कल्पितवत्. अकल्पितवत् } सं
नअकल्पित. नकल्पित. } इ
गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति, (सत्ता), धर्म, योग्यता, असर, संबंध अवस्था, परिणामकी गुणादिसं. ९

(गुणादि संज्ञा कहनेसे कहीं कर्म वा असर विनाभी प्रयोग होता है.)

इन [गुणादि] वाला वा इनमेंसे कोई एक वा दो २ वा तीन २ वा चार २ वा पांच २ वा छे १ वा सात २ वा आठ २ वा नौ २ वा दस २ वाला किंवा इनविनाकोंकी गुण्यादि संज्ञा. १०

पूर्वोक्त भावादिमें उभयथा संज्ञा मेंसे इष्ट स्वरूप कहीं कभी केसा कहीं कभी केसा १. किंवा उनमें कोई एक प्रकारका कोई दुसरे प्रकारका हो. (यथा द्रव्य, भाव अभावादिरूपवाले) २. वही, साध्य पक्षकारोंकी दृष्टिसे अन्य २ प्रकारका [यथा अभाव भावरूप वा अभावरूप] ३. विविध संज्ञा. ११

साध्य वस्तु परस्परकी अपेक्षासे उक्त 'भावादि' संज्ञामें कहीजाती है, वस्तुतः उनसे विलक्षण हे १. साध्यवस्तु अकथ, अगम्य, अज्ञात, अनिर्णीय, अनिर्वचनीय, अनुभवमात्रकी विषय, परस्पर विलक्षण २. मौन संज्ञा. १२.

पूर्वोक्त भावादि १२ संज्ञाके समूहका नाम 'संभावना संज्ञा.' (इतने प्रकारमें साध्यका स्वरूप कल्पा जा सकता है).

असंभवादि संज्ञा:—

साध्यहे ओर शून्य; नहींहे ओर को-इ प्रकारका; भावाभावरूप. न भाव न अभाव रूप.

सदसत्. न सत् न असत्.
नित्यानित्य. न नित्य न अनित्य.
भेदाभेदवान्. न भेद न अभेदवान्

एक नाना. न एक न नाना.
अणु विभु. न अणु न विभु.
लचकी अलचकी. न लचकी न अलचकी.

सावयव निरवयव न सावयव न निरवयव.

साकार निराकार न साकार न निराकार.

रंगी विरंगी. न रंगी न विरंगी

बजनी बबजनी.	न बजनी नबबजनी	संख्यासे अनंत.	संख्यासे न अनंत.
चिद् जड.	नचिद् न जड.	देशसे अनंत	देशसे न अनंत
अचिद् अजड.	नअचिद् नअजड.	सांत.	न सांत.
एक देशकाली } चलाचल.	न चल न अचल.	कालसे अनंत	कालसे न अनंत
एक देशकाली } आधाराधेय.	न आधार नआधेय.	सांत.	न सांत.
एक देशकाली } व्यापक व्याप्य	नव्यापक न व्याप्य	बिंब (द्रव्यादिरूप), आभास, प्रतिबिंब, प्रत्याकृति, छाया, संस्कार, इन पांचो प्रकारका.	} न पालीरूप.
अभिन्नोपादान निमित्त.	न उपादान न निमित्त.	द्रव्य, गुण, कर्म, स्वभाव, शक्ति, धर्म, योग्यता, असर, संबंध, अवस्था, परिणाम—इन ग्यारारूप.	
एक देशकाली एक का कारण कार्य.	न कारण न कार्य.	अभाव, शून्य } असद् जन्य. }	नथा ओर अनुपादा हुवा.
मूल अवस्था } मूलजन्य.	न मूल न जन्य.	न परोक्ष न अपरोक्ष. नदृष्ट, नअदृष्ट.	
उक्त त्रिपुटिमें } तीनों रूप.	तीनोंमेंसे एक रूपभी नहीं.	किंवा पूर्वोक्त प्रकारमेंसे वही वस्तु कहीं केसी कभी केसी विरुद्ध धर्म वाली; किंवा वही एक साथ कि सीकी दृष्टिमें केसी किसीकी दृष्टिमें तद्विरुद्ध—परस्पर विरुद्ध धर्मवाली. किंवा कोईकी अपेक्षा लेके किसीमें विरुद्ध धर्म—लक्षण आरोप करना किंवा कहे हुये प्रकारसे विलक्षण कल्पनाकी असंभवादि संज्ञा.	
अकल्पित क- ल्पित.	न कल्पित न अ- कल्पित.	पूर्वोक्त संभावना संज्ञामें सा ध्यका जो स्वरूप कल्पा हे उ- समेंसे असंभवादि संज्ञाके अंतर	
अनादि सादि अनादि सांत.	न अनादि न सादि. न अनादि न सांत		
सादि अनंत. अनंत सांत	न सादि न अनंत न अनंत न सांत.		
अनादि अनंत ओर अनादि सांतभी.	न अनादि अनंत } न अनादि सांत. } न सादि सांत.		

धर्ममेंसेको इरूप
नहीं.

गत हो उसे निकाल देना चाहिये. क्योंकि असंभवादि संज्ञामें जो विशेषण-प्रकार-हैं वे असंभव-अप्रमाण-असिद्ध-अधुक्त हैं.

मूलस्वरूप, नित्य, अणु, -विभु, अलक्षणी, अचल, निराकार, वज-नराहित, रंगरहित, निरजयव, अटल, आधेयत्वरहितआधार, व्यापक, अजन्य, अकार्य, अपरिणामी, अवस्था रूप नहीं, अकल्पित, अनादि अनंत स्वरूप, देशकालसे अनंत. (इतने प्रकार स्वरूपजों के नहीं होसकते; इस लिये इनकी) स्वरूप संज्ञा.

कार्य, जन्य, कल्पित, लक्षणी, सावयव, अनित्य, अवस्था, परिणाम, अमर, कारण कार्य, सादिसांत, देशकालांत, सोपादान, आभास, प्रतिबिम्ब, प्रत्याकृति, छाया, संस्कार, मध्यम. (इतने प्रकार मूलस्वरूपोंके नहीं होसकते; इस लिये इनकी) स्वरूपज संज्ञा.

पूर्वोक्त "संभावना" संज्ञामेंसे "असंभवादि" संज्ञोक्त, "स्वरूप" संज्ञोक्त और "स्वरूपज" संज्ञोक्त कल्पना (साध्य स्वरूप-

लक्षण) को त्याग-बाध करके जो शेष विकल्प रहे हैं, उनकी स्वरूप स्वरूपज संज्ञा. (क्योंकि वे विकल्प-विशेषण-लक्षण, मूल अनादि स्वरूप और कार्यरूप (स्वरूपज)-इन उभय प्रकारके पदार्थों विषे संभव होत हैं).

नोट (सूचना.)

जो साध्य (इष्ट पदार्थ निर्णय-का विषय) पूर्वोक्त स्वरूप, स्वरूपज, स्वरूपस्वरूपज संज्ञामें कहे प्रकारसे अन्यथा (विरुद्ध-व्यवस्थामें पुरा न उतरे) हो, उसकी असिद्धि हे, वा अपनी कल्पना वा परीक्षासे अन्यथा हे, एसा जानना चाहिये.

अभाव, शून्य, असत् स्वरूपकी अभावादि संज्ञा.

अनुद्भव, उद्भव, तिरोधान, प्रादुर्भूत, लय, दृष्ट, अदृष्ट, सूक्ष्मत्वादि संज्ञोक्त, लौकिक वा अलौकिक प्रकारसे प्रत्यक्षयोग्य, न प्रत्यक्ष योग्य, किसीको अपरोक्ष, किसीको अप्रत्यक्षकी अनुद्भवादि सं-

अतिसमीप, अतिदूर, अतिप्रकाश, (तमादि) आवरण, समा-नाभिहार, प्रमाण प्रमाताकी अयो

ग्यता, सूक्ष्मत्व, अमुद्भवत्व, तिरो
धान, लय, अभाव, -प्रत्ययके अ-
योग्यकी समीपादि संज्ञा.

सूक्ष्म, स्थूल, नित्य, अनित्य, साव-
यव, निरवयव, पारदर्शक, साकार,
निराकार, सजातीय, विजातीय, परो-
क्ष अपरोक्ष, विरोधी अविरोधी, गु-
ण गुणी, जाति व्यक्ति, शक्ति श-
क्तिवान, संबंध संबंधी, सापेक्ष नि-
र्पेक्ष-इत्यादिकी सूक्ष्मादि संज्ञा.

ममता, मंदता, कुतर्क, कुसंग,
दुराग्रह, शंका, भय, अशक्ति,
दृष्टादृष्ट भूत भावि प्रतिबंध की
मयतादि संज्ञां.

संसर्ग, तादात्म्य, समवाय, सं-
योग, -संबंधमात्र, (अनुद्भवादि-स-
मीपादि) की संसर्गादि संज्ञा.

कर्म-उपासना (यम, नियम,
आसन, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान)
के उत्तर-विवेक, वैराग्य, शम,
दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा, स-
माधान, जिज्ञासा, श्रवण, मनन,
निदिध्यासन (पश्चात् योगद्वारा परी-
क्षा और समाधि) की विवेकादि सं.

अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष,
अभिनिवेशकी छेश संज्ञा.

आध्यात्मिक, आधिभौतिक, आधि-
दैविक, इन तिन तापकी तापसंज्ञा.

५ इष्ट विषयके उद्देश और ल-
क्षण शीघ्रबोधक होते हैं. ॥

६ निरपेक्ष, लघु, व्यापक,
निर्दीप, नियमाविरुद्ध और य-
थार्थ वा लक्ष्यबोधक लक्षण
मान्य होते हैं. ॥

७ स्वरूप और तटस्थ दो प्र-
कारके लक्षण होते हैं. ॥

८ शोधकको लाभप्रद होनेसे
उपयुक्त लक्षणोंका संग्रह कर-
ना उचित है. ॥

९ लक्षितके उपयोगार्थ लक्षण
की परीक्षा और अभ्यास क-
र्तव्य होता है. ॥

१० सृष्टिनियम (नैसर्गिक नि-
यम) अटल होते हैं. ॥

११ न नियम अनियम हो-
ता है-न अनियम नियम होता है. ॥

१२ प्रत्येक नियमोपयोगादि का
समय देशकाल प्रसंग और आधि-
कार प्रति उपयोग होता है; न कि-

८-शाब्दिकके लक्षार्थ उपयुक्त
लक्षणोंका मूलग्रंथमें संग्रह है.

१० इस अध्यायमें अविफल
हैं. यथा सूत्र १० से १९ तक
नियमाधिकरण है. "इस अध्या-
यगत ज्ञात सृष्टि नियमोंसे कित-
नेक प्राचीन शोधकोंके नियम ए-
कात्र और सिद्ध किये गये हैं, और

उनकी एक ही सीमा होती है। ॥

१३ नियम कथनदि प्रसंगों में असंगति या पूर्वान्तर विरोध दोष नहीं भी माना जाता, जैसे कि नियम प्रसंग में ज्ञात होगा। ॥

१४ सकारण पुनरुक्ति दोष नहीं कहाता, जैसे कि अक्षरों का उपयोग है। ॥

१५ एक देशकाल विषे परस्पर दो विरोधी नियमों से एक साध्य × असाध्य होता है। ॥

१६ दो वा अनेक परस्पर विरोधी सिद्ध नियम होते भी यथायं उपवस्था हांजाना सम्भव है। ॥

१७ असंगत-प्रसंग भिन्न विषयके निर्गम वा समाधानी से नियम उद्गामी-उपेक्षावाला रहता है। ॥

१८ नियम संबंधी वा अवांतर पाक्य नियमार्थिके सहकारी कहाते हैं—उनको नियमार्थिक पाक्य नहीं कहा जाता। ॥

१९ कोई विषय वा नियम अपनी वा परकी दृष्टि से भी कथन किया जाता है। ॥

किन्तु कथन विद्वत् कर देनाये है।”

× जिसको सिद्ध करना है।

१६—सू. ३७७, ३६३, ३६४
नियमका विवेचन वांचो।

२० सुखेच्छा तथा प्राप्ति उसके योग्यको होती है, अनधिकारीको नहीं। ॥

२१ सो सुखेच्छा जीवको स्वभावतः प्रवृत्तिपात्रका कारण अर्थात् प्रवर्तक है। ॥

२२ दुःख और न दुःखाभाव सुख के लक्षण हैं। (किंतु अन्य हैं) ॥

२३ व्यवहारमें नित्यानित्य दो प्रकारके सुख माने जाते हैं। ॥

२४ सुख, विषयविना भी होता है न(कि) विषयसे ही। ॥

२५ न सजातीय सुखमें ही अर्थात् अनुभूतके सजातीय सुखमें ही अभिलाषा—इच्छा होनेका नियम नहीं है; किंतु अन्यमें भी होती है ॥

२६ जो सुखादि इष्ट अप्राप्त और निर्दोष हो, उसकी इच्छा होती है। ॥

२७ जिसकी निवृत्ति वा प्राप्ति इष्ट है—एसे प्राप्तव्य इष्टमात्रकी प्राप्ति पुरुष प्रयत्नसे होती है। ॥

२८ इष्ट साध्यके न योग्य सा

२०—पाषाणको इच्छा और पामर विषयीको परमार्थकी प्राप्ति नहीं होती।

धनसे इष्ट प्राप्ति नहीं होती; कि-
तु कर्म ज्ञानादि* इष्ट-साध्ययो
ग्य साधनसे इष्टकी प्राप्ति होती है ॥

२९ किसी साध्यकी सिद्धिमें
जो मुख्य साधन है वे अन्य सा
ध्यके सहकारी साधनभी होते हैं ॥

३० ज्ञान नामा साधनसे व-
स्तु साक्षात् और अज्ञान असत्
नामक आवरणभंग-यह दो मु
ख्य फल होते हैं ॥

३१ कर्म नामक साधनसे उ-
त्पत्त्यादि मुख्य फल होता है ॥

३२ उपासनासे विक्षेपाभा
व फल होता है ॥

३३ इष्ट सिद्धिमें भूत, वर्तमान-
न, और भावि-तीन प्रतिबंध हो-
ते हैं, उन प्रतिबंधाभावसे (हुये)
और सम्यक् साधन सामग्री वि-
द्यमान हुये उनके योग्य उपयोगसे

*वस्तुमात्रकी प्राप्ति वा निवृत्ति
किंवा ज्ञातव्य-कर्तव्य-प्राप्तव्यप्राप्त
के कर्म, उपासना और ज्ञा विना
अन्य [अभाव-शून्यादि] मुख्य
साधन नहीं होते, कर्म=गति, उ-
पासना=जुड़ना-समीप स्थिति-ग-
तिअभाव, ज्ञान=प्रतीति.

१ उत्पत्ति, नाश, प्राप्ति, विका-
र, निवृत्ति, वृद्धि.

साधनकी सफलता (इष्टफल
प्राप्ति) हांती है ॥

३४ बलवान विरोधीसे नि-
वृत्तकी निवृत्ति (दृटना-नाश
दबना) होती है ॥

३५ जो श्रवण किया उसक
ही मननादि (मंग-निदिध्यास
करनेसे इष्टफल हांता है ॥

३६ बहु प्रयत्न करने परम
इष्ट कार्य न हो वा लघु प्रयत्नसे
भी भारी इष्ट कार्य तुर्त होजावे-
इत्यादि विलक्षणता के प्रसंग-
भाव) में संस्कारादि-हेतु जा-
नने चाहिये.

३७ ब्रह्मांडमें कोईभी वस्तु नि-
ष्फल नहीं, किंतु सर्व सफलही हैं

३८ मूलस्वरूप (आमिश्रित-उ-
परिणामी तत्व) के मूलका अभाव
होनेसे मूलामूल है ॥

३९ मूलस्वरूपकी अनुत्पत्ति
हे अर्थात् कोईभी वस्तु नवीन
उत्पन्न नहीं होती ॥

४० व नाश अर्थात् मूलस्व-
रूपका कभी नाश नहीं होता ॥

४१ प्रत्येक मूलस्वरूप न्यूना
धिक नहीं होता हुवा. जितना

=संस्कार, रजधीर्य, जीवस्वभाव,
संग-संबंध.

ओर जैसा हे वैसा ओर उतनाही रहता हे ॥

४२ मूलस्वरूप संसर्गादि^१ का लमेंभी वही होता हे—जैसाकि संसर्गके पूर्वमें था, ओर संसर्गाभाव पीछेभी वैसाही रहेगा—जैसा कि वर्तमानमें हे ॥

४३ मूलस्वरूप सर्वदा अवि-कारी रहता हे; अर्थात् न्यूनधिक नहीं होता, परिणाम नहीं पाता, स्वरूप नहीं बदलता ओर विकार को नहीं धारता ॥

४४ परंतु न कार्यरूप अवस्था. अर्थात् जो स्वरूपज (मूल स्वरूपजन्य कार्य वा अवस्था) हैं वे पूर्वोक्त अनुत्पत्त्यादि नियमोंके विषय नहीं; किंतु उत्पन्न ओर नाश होते हैं, संसर्गकालमें बदलते ओर न्यूनधिक होते हैं—अर्थात् विकारी हैं ॥

४५ स्वरूपमात्र इतरेतर (भिन्न-भिन्न) होते हैं; परंतु स्वरूपज अपने स्वरूपसे इतर स्वरूप नहीं रखते, इस बातका ध्यान रहे ॥

४६ गुण गुण्यादिवत्. अर्थात् जैसेकि—मूल गुणगुणी, जातिव्य-

१ समीपता, तिरोधानता, अनु-द्वेषता, आवृत्तता, लय, प्रत्यक्ष

क्ति, शक्ति शक्तिमान, अमर असरवान, वाच्य वाचक, धर्म धर्मी, संबंध संबंधी, भेद भेदवान,—यदि स्वरूपसे वस्तु होंतो, वे वास्तवमें, परस्परमें स्वरूपसे भिन्न भिन्न हैं ॥

४७ तद्वत् दृष्टा दृश्यादि (दृष्टासे दृश्य, ज्ञातासे ज्ञेय, अधारसे आधेय, प्रकाश वा प्रकाशकसे प्रकाश्य, व्यापकसे व्याप्य, कर्त्तासे कर्म, प्रतियोगीसे अनुयोगी,—इत्यादि) भी स्वरूपसे भिन्न^२ होते हैं ॥

४८ समकाल एक वस्तुके दो (दृष्टा दृश्य इत्यादि) परिणाम नहीं होते.—नहीं होसकते ॥

४९ संभावना संज्ञामें^२ जितने प्रकार गिनाये गये हैं, उनमें स्वरूपकी भावना हे—अर्थात् मूलस्वरूप ओर स्वरूपज उन प्रकारोंमें होने योग्य हैं ॥

५० परंतु जो असंभवादि संज्ञामें^२ प्रकार लिखे हैं, उनको सागके स्वरूपकी संभावना ज्ञातव्य हे ॥

५१ दृष्ट अदृष्ट द्रव्य गुणादिवत् ॥

न होसकने—इत्यादि. [संज्ञादेखो]

२ संज्ञा वांचो.

५२ न अन्यथा—अर्थात् पूर्वोक्त प्रकारसे इतर स्वरूपका अस्तित्व असिद्ध है. कारण कि जो परीक्षाकी सीमा न हो तो, असंभव कल्पना ओर अव्यवस्था माननेका अवसर मिलता है. ॥

५३ स्वरूप स्वरूपज संज्ञासे भिन्न उभयकी संभावना संज्ञोक्त कल्पनामेंसे कितनीक स्वरूप, कितनीक स्वरूपज ओर कितनीक उभयमें घटित होती हैं. ॥

५४ गुणादिके गुणादि नहीं होते. ॥

५५ अनादि स्वरूप न सांत, ओर न सादि अनंत होता है. अर्थात् सादि सांतही ओर अनादि अनंतही होता है. ॥

५६ स्वरूपसे अनादि ओर प्रवाहसे अनादि—यह दो भेद अनादि पदार्थके होते हैं. ॥

५७ एक निरवयव (अर्थात् अणु वा विभु परिमाणवाले पदार्थ) का परिणाम नहीं होता.

५८ एक निरवयव (अणु-विभु) वस्तुमेंसे एककाल विषे न अनेक अविरोधी वस्तु ओर न अनेक परिणामि—अवस्था होसकते हैं; तो अनेक विरोधी वस्तु वा परि-

णाम कैसे होसकेंगे ? नहीं. ॥

५९ एक अखंड निरवयव स्वरूप स्वयंभी न अनेक रूप धार सकता है ओर न अनेक अंश वा परिणाम पासकता है. ॥

६० अपेक्षासे ही एक कर के अनेक. अर्थात् उपादानोंकी अनेकता हो तो, एक निमित्त करकेभी अनेक कार्य होना संभव है. ॥

६१ निमित्त अनेक हों वा एक परंतु नाना उपादानोंसेही नाना कार्य होना संभव है. ॥

६२ दो कभी एक नहीं हंते ओर न एक कभी दो होसकते हैं. ॥

६३ कारणविन (उपादानादि*कारणके विना) न कार्य (कार्य नहीं होता). ॥

६४ साधारणादि कारणदो अर्थात् कारणमात्र साधारण ओर असाधारण-दो प्रकारके देखते हैं. ॥

६५ साधारण असाधारण—यह प्रत्येक कारण तीन वा दो प्रकारके होते हैं. अर्थात् उपादान (समवायि—परिणामी), असमवायि ओर निमित्त—यह तीन, किंवा परिणामी, निमित्त ओर निवर्तक यं

*यह पद अधिकरणके उत्तर सूत्रोंसे लिया गया है.

ह तीन, अथवा उपादान ओर निमित्त—यह दो. ॥

६६ पूर्वोक्त कारण कार्यसे पूर्वही होते हैं. ॥

६७ उपादानादि—कुछभी भाव रूप पदार्थ होवे तभी उपादेय-परिणाम-अवस्थादि कार्य होता है. कुछ न हो तो—अर्थात् अभावसे भावरूप कार्य नहीं होता. ॥

६८ जिस कारणसे जो कार्य कभीभी हो—उस कारणमें पूर्वही उस कार्यकी योग्यता ओर अधिकरणता नित्य होती है. जैसे संयोगीमें संयोगकी होती है. ॥

६९ जो कारणमें [जिनकी] योग्यता ओर अधिकरणता है, उनका उपयोग संयोग-इच्छादि निमित्त ओर सृष्टि नियमसे होता है. यथा ओक्षिजन हाईड्रोजनके नियत संयोगसे जलरूप कार्य होता है. ॥

७० जिस सत्तादि प्रकारका उपादान होता है, तद्वत् (वैसा ही) उसका कार्य—उपादेय होता है, अन्यथा नहीं. ॥

७१ न भिन्न अर्थात् अपने

६८ कीट—लटसे भंग होजाना
६८—६९ समान जानना चाहिये.

उपादानसे भिन्न अधिकरणमें कार्य नहीं होता ओर न रह सकता है. ॥

७२ अपने उपादानसे न इतर गुणसत्तावाला कार्य होता है. ॥ ओर न भिन्न स्वरूप होता है.

७३ उपादान कारणके नाशसे कार्यका नाशही (अवश्य नाश) होजाता है. ॥

७४ इसके (कार्यके) अभावसे (नाशसे) उसका (उपादानका) नाश नहीं होता. ॥

७५ उपादान उपादेय न परस्पर आश्रय आश्रित भाव रखते हैं ओर न व्यापक व्याप्य भाववाले होते हैं.

७६ निमित्त कारण, कार्यसे भिन्न होता है, करणवत्.—अर्थात् जैसेकि घटकार्यका कुलाल निमित्त कारण देडादि समान घटसे भिन्न है. ॥

७७ निमित्त कारण अपने कर बने हुये कार्यके नाश होनेमें निमित्त है भी ओर निमित्त नहींभी होता है. ॥

७८ साकार कार्यका निमित्त कारण निराकार संभव है. न उलटा.—अर्थात् निराकारका साकार निमित्त नहीं होता. ॥

७९ निराकार-पर रहित-विभु
किसीकाभी उपादान नहीं हो-
सकता ॥

८० उपादान और निमित्त का
रणसे इतर-असमवायी कारण
मंतव्यभी. अर्थात् तीसरा असम
वायी कारण मानने न माननेमें
लाभ हानी नहीं हे. ॥

८१ अभिन्न निमित्तोपादान
(एकही स्वरूप एक देशकालमें ए
कही कार्यका निमित्त और उपा
दान-उभय कारण होने) की अ
सिद्धि हे. क्योंकि उभयके स्वरू
प भिन्न होते हैं. ॥

८२ उपादान कारण स्वका-
र्यका अविषय होता हे. अर्थात्
कार्य, कारणका विषय (ज्ञानना)
नहीं कर सकता. ॥

८३ अपने कार्यसे उपादान
कारण न्यून नहीं होता. ॥

८४ स्वरूप स्वरूपज-पदार्थ
मात्रका परिमाण अण्वादि
(अणु, विभु वा मध्यम-इन)
तीनसे इतर प्रकारका नहीं होता ॥

८५ जो परमाणु सिद्ध वस्तु हो

८१ मकड़ीके जालेका उपा-
दान मकड़ीका शरीर हे और
निसिस्त जीव हे.

तो, वे-परमाणु गोल होने
चाहियें. ॥

८६ सब परमाणु सजातीय
नहीं, किंतु विजातीयभी हैं. ॥

८७ परमाणुओंका मूल स्वरूप
अखंड और निरवयव-अलच-
की, परिच्छिन्न होना चाहिये. ॥

८८ जैसे आकाशका स्वरूप
कल्पनामें नहीं आता, वैसे पर-
माणुका निरवयव स्वरूपभी क-
ल्पनासे पर हे-बुद्धिमेंभी नहीं
आता. ॥

८९ व्यापक कभी परिच्छि-
न्न नहीं होता-और उलटाभी
अर्थात् परिच्छिन्न-सपर-कभी व्या
पक नहीं होता. ॥

९० अणु और विभु परिमा-
णवाले स्वरूप सर्वदा अलचकी
(संकोच विकोच रहित) हो-
ते हैं. ॥

९१ मध्यमद्विधा अर्थात् म-
ध्यम परिमाणवाले स्वरूप लचकी-
ही होते हैं, परंतु कोई अल-
चकीभी हो, एसी संभावना क-
ल्पनामें हे. ॥

९२ मध्यम परिमाणवाला अ-
लचकी स्वरूप असिद्ध हे. ॥

९३ मध्यम परिमाणवाला स्व-

रूप, जन्य (संयोग वियोग ज-
न्य-सादिसांत-स्वरूपज) होता है ॥

९४ विभु परिमाणवाले स्वरूपमें न क्रिया (गति-कर्म) और न वजन (गुरुत्व) होता है ॥

९५ अन्य (अणु और मध्यम परिमाण स्वरूप) में क्रिया और गुरुत्व-दोनों होते हैं ॥

९६ दो विरोधि धर्म एक अधिकरण (देशकाल स्वरूप) वर्ति वा एक वस्तुमें नहीं होते ॥

९७ अपने किसी देशमेंभी विरोधिके असंयोगका (संयोग न होवे, एसा) नियम नहीं है ॥

९८ नित्य वा अनित्य संयोगसे इतर अन्य कोई साक्षात् संबंध नहीं है ॥

९९ गतिवान व्याप्यका व्यापकसे व्यापकके साथ समवाय संयोगसे भिन्न प्रकारकाभी संबंध माना जासकता है. यथा गतिवान परमाणु और अटल नभका होतेभी होता जाता है इ. ॥

१०० क्रिया गुणवानकी तिसके क्रिया वा गुणाविन न सिद्धि-उपलब्धि नहीं होती ॥

१०१ कार्य, कारण और साधनसे क्रमशः कारणादि[का

रण, कार्य, साध्य] की अनुमानके नियम पूर्वक सिद्धि होसकती है ॥

१०२ अन्वय व्यतिरेकसे योग्यता, अयोग्यता और कारणताकी सिद्धि-अनुमिति होसकती है ॥

१०३ पूर्वोक्त रीतिसे जो सिद्धि सो परीक्षासिद्धि और अनुभव गम्यहोनेसे माननीय है ॥

१०४ व्याप्यविना परिशेष अनुमानसे परोक्ष शेषीकीभी सिद्धि होजाती है. यथा शब्दको क्रियावान जानके उसके आश्रयकी परोक्ष अनुमिति होती है ॥

१०५ लक्ष्य-वस्तु सिद्धिकी निदोषता असाधारण लक्षण वा अनेक एसे लक्षणोंसे कि जिनका समूह अतिव्याप्ति, अव्याप्ति और असंभव दोषवाला न हो-उनसे होजाती है ॥

१०६ ज्ञेय वा विषय, किसी ज्ञाता वा विषयीका विषय होने योग्य है ॥

१०७ हुया (जो होचुका)अनहुयेवत् (जो हुवाही नहीं तिस जैसा) और होतव्य [सृष्टि नियमानुसार होनेवाला] न अहोतव्य (न होनेवाला जैसा) नहीं हो

ता (व्यवहारका विषय नहीं होता) ॥

१०८ जो होचुका हे सो नैस गिक [सृष्टि वा कुदरती] नियमसे बेस होना चाहिये था बेसाही हु वा हे, अनहुवा (न होने योग्य) न हुवा हे, इसी प्रकार जो सृष्टि नियमसे होनेवाला हे-सो अ-होतव्य (नहीं होने योग्य) न होतव्य नहीं होने योग्य हे, एसा नहीं हे; किंतु होने पीछे पूर्वा र्थ वाक्यवत् विषय होगा.

१०९ "हे सो नहीं ओर नहीं सो हे" एसा नहीं हे. अर्थात् "हे सो हे," उसे ना ओर "नहीं हे सो नहीं हे," उसे हा नहीं कहसकते. ॥

११० जो (निस)भावरूप हे उसका कमी अभाव ओर जो अभावरूप हे उसका कमी भाव नहीं होता. ॥

१११ कालांत देशांत-जि-मका कालसे अंत उसका देशसे भी अंत होता हे. ॥

११२ हुवा (जो न होकर हु

१११ देश काल पदका प्रयोग सिद्ध दृष्टिसे नहीं, किंतु व्यवहार दृष्टिसे हे. अन्यथा कथन श्रवणही नहीं बनता.

वा-ओर होकर न रहा हो, सोही फेर नहीं होता. ॥

११३ पूर्व हुये जैसा कार्य होना संभव हे. ॥

११४ पदार्थके गुण, कर्म, स्व-भावको परीक्षा कियेबिना, जीव द्वारा उसका न योग्य उपयोग अर्थात् यथायोग्य उपयोग नहीं होसकता. ॥

११९ गुणादि-स्वाश्रय-गुण्यादिसे व्यतिरिक्तवर्ति नहीं अर्थात् अतिरिक्त देशमें नहीं जाते, नहीं होते ओर न रहते हैं. ॥

११६ पदार्थकी सिद्धिमें ज्ञानकी अपेक्षा हे, न इस (ज्ञान-सिद्धि)में उस (ज्ञेय)की. ॥

११७ परंतु ज्ञानको ज्ञेयकी "व्यवहारमें अपेक्षा" हे, अन्यथा ज्ञान व्यवहार असंभव हे. तद्वत् मिथ्या ओर सत्य. अर्थात् मिथ्यात्वकी सिद्धिमें सत्यकी अपेक्षा हे, परंतु सत्यके प्रकाश होनेमें मिथ्याकी अपेक्षा नहीं; तथापि सत्यत्व नाकसे जो व्यवहार होता हे, सो मिथ्याकी अपेक्षासे होता हे; अतः व्यवहारांगेपे सत्यकी सर्वकी अपेक्षा मानी जासकती हे. ॥

११८ नित्य हो वा अनित्य,

*संज्ञा वांचो.

परंतु 'हे' सो अस्तित्वविशिष्ट अस्तित्व मस एकही हे = अर्थात् वही अन्य भावसे वस्तुतः नहीं हो सकता. ॥

११९ झूठ नानामी. अर्थात् झूठकी रचना वा आकारके वाच्य (विषय) नहीं होते हुयेभी एक वा अनेक प्रकारसे अस्तित्व कल्पना के विषय होजाते हैं. = ॥

१२० उत (झूठ)से सत् अप्रतिपाद्य हे ॥

१२१ सत्यसे आवरण (असत्)का भंग होजाता हे. ॥

१२२ असत्मे असत्के आवरणका भंग होना संभव हे (यथा - कल्पनासे कल्पना, रज्जु सर्प में जलधाराका दर्शन वा इष्ट गणितने कल्पनासे कल्पनाका अभाव होजाता हे). ॥

१२३ जीवोंके क्रिया-ज्ञान(दोनों)का समकालता (दोनों एक कालमें होना) उनको दृष्टिसेभी देखते हैं. ॥

१२४ परंतु वास्तवमें एकमे

—यथा जीवके स्वरूपमें पर पर विरोधी मत हैं; परंतु वास्तवमें तो एकही प्रकारका हे अतः नाना पक्ष अमान्य हैं. ११८. ११९.

एक देशकालमें न दो कार्य. अर्थात् एक जीव एक कालमें दो कार्य नहीं करसकता, एसा नियम हे.

१२२ जे ज्ञान वा क्रियाका क्रम विचारके देखें तो शतावधान भी भिन्न भिन्न कालमें होते हैं. (अज्ञोंको दृष्टिसे समकाली हैं.)

१२३ निरपेक्ष क्षणिक स्वभावकालमें स्मृति वा उसकी स्थितिका अभाव हे. ॥

१२४ वेसेही स्मृतिवान्में क्षणिकत्व धर्मका अभाव जातव्य हे. ॥

१२८ विभु (अपरिच्छिन्न-निराकार) अगोचर हे, तद्वत् तद्विन्न (अर्थात् साकार, परिच्छिन्नोमें) अगोचरभी हैं, सारांश यह हे कि परिच्छिन्न पदार्थ गोचर ओर अगोचरभी होते हैं. ॥

१२९ रूपाग्रहित अपरिच्छिन्न ही होता हे परंतु रंगरहित परिच्छिन्न भी होता हे. सारांश-अपरिच्छिन्न, रूप रंग ग्रहित ओर परिच्छिन्न, रूपवान ओर रंगसहित तथा रंगविनाकाभी होता हे यथा-नभ परमाणु, रंग, प्रकाश वा आकर्षणादि.

१३० अनादि वा सादि-कोईकी भी अन्योऽन्याश्रयता मानना दोष हे; क्योंकि आसिद्धि हे. ओर न

संभव हे. ॥

१३१ न सिद्ध अनवस्थादि.—

प्रमाण सिद्ध-यथाथ-अनवस्था, आत्माश्रयतादि दोष नहीं। जैलेकि मूल स्वरूपोंके पूर्व पूर्व संयोग वियोगका प्रवाह निर्दोष हे-यथार्थ हे. परंतु अग्रमाणता वा अव्यवस्था हो तो अनवस्थादि दोष हे. ॥

१३२ वस्तुतः स्वस्वरूप अभेदत्व और अधिकरण भेदकी विलक्षणतासे कोइ किसीके समान नहीं हे; तथापि व्यावहारिक दृष्टि (नियम)से सजातीय और सादृश्यकी समानताभी कही जाती हे. ॥

१३३ पूर्ववत् देशकी अपेक्षा. (स्वरूपमाल जहां तहां, जब तब अपनी सीमा-क्षेत्रफल पाने योग्य होता हे.)

१३४ कारण कार्य सापेक्षक होते हे. अर्थात् कार्यको कारणकी, निमित्तको उपादानकी और उपादानको निमित्तकी अपेक्षा होती हे. ॥

१३५ यदितद् (कारणत्व का यत्त्व भावसे) भिन्न कोई होता वो

१३२ सर्प सर्प, खिजुर-छुहारा का वृक्ष, इत्यादि,

१३५ सकल (सू. ३६)के विरुद्ध हे. परंतु दृष्टि [सू. १९] पर ध्यान दो. किसीकी दृष्टिसे कथन हे.

ह अनादिसे स्वतंत्र, असंग हो ने योग्य हे. ॥

१३६ हरेक परिच्छिन्न पदार्थकी एक उपयोगसे निवृत्ति और उपयोगकी पूर्णता (अवधिरूपसे उपयोग) स्वभावसे होती रहती हे. (अर्थात् पदार्थके गुणकर्म कहीं एक उपयोगमें आरहे हैं, वहांसे वोह पदार्थ निवृत्त होके उसके गुणकर्म सहित दुसरे उपयोगमें आता रहता हे. एसा नैसर्गिक नियम हे). ॥

१३७ जडमात्र केवल स्वयं हलाहल (आप गति करने और ठेरने)में असमर्थ हे.—समर्थ नहीं. ॥

१३८ मूर्त्तमान (परिच्छिन्न पदार्थ)में गति होती हे, न अमूर्त्तमें. ॥

१३९ पूर्वोक्त गतिको कर्म, शक्ति, वा अवस्था वा कुछभी मानो परंतु योग्यता, अयोग्यतासे होना न होना हे. यथा—कर्म करने योग्य मूर्त्त पदार्थमें गति स्वभावसे हे और अमूर्त्तमें गतिकी योग्यता नहीं; किंतु अयोग्यता हे, तथा

१३६ यथा द्रव्यकी छत वा न्यूनाधिकताका क्रम देशोंप्रति बदलता रहता हे—वर्त्तमानमें आर्या वर्त्त कंगाल, यूरोप धनवान हे.

देशकी प्राप्ति नहीं है; इसलिये वह गतिवान् नहीं. ॥

१४० जिसमें गतिकी योग्यता है उसकी क्रियाका, निमित्त विशेषसे होने वा न होनेका नियम है. ॥

१४१ गति देश अपेक्षावाली होती है. देशके बिना नहीं होता. ॥

१४२ गति वेगजनक नहीं होती, किंतु वेग होनेमें अन्य गुरुत्वादि कारण हैं. हा—गति, वेग अवस्थाका निमित्त कारण मान सकते हैं. ॥

१४३ दोके टकरानेसे (गति) होती है. ॥

१४४ जब एकके धक्केसे दूसरे में गति होती है वहां न बलका बदल अर्थात् पूर्ववालेका बल दूसरेमें नहीं जाता; किंतु दूसरेके बलादि उसकी गतिके हेतु हो जाते हैं.

१४५ धक्का देनेवालेके तटस्थ रहने कालमें दूसरेके अन्य बलादि निमित्तोंसे दूसरेमें गत्यादि कार्य होते हैं. ॥

१४६ तुल्यबल होनेपर संयोग स्थितिसे (संयोगकी स्थिति पश्चात्) गतिरूप कार्यका अभाव हो भी जाता है ॥

१४७ कोई गतिकाभी अन्यमें

बदल नहीं होता. ॥

१४८ यदि कोई निमित्तविशेष न होवे तो हलके पदार्थ ओर भारी पदार्थकी गति विरुद्ध देश [हलकेकी उपर ओर भारीकी नीचे देश]में होती है. ॥

१४९ एक (परमाष्वादि) पदार्थकी क्रियासे अनेकमें गति होजाती है. ॥

१५० क्रिया, कर्ण (साधन)से साध्य होती है. ॥

१५१ उस (गति-क्रिया)विन संयोग—(संयोग नहीं होता). ॥

१५२ एक अधिकरणमें एकही संयोग होता है. ॥

१५३ संयोगियोंका संयोग अव्याप्यवृत्ति होता है, अर्थात् उन संयोगियोंके एक देशवर्ति होता है, सर्व देशमें नहीं. ॥

१५४ संयोग आश्रयों (संयोगके उपादान उभय संयोगी) के प्रत्यक्ष हुयेविना अप्रत्यक्ष रहता है.

१५५ तद्रवत् गति. अर्थात् गतिवान्के प्रत्यक्ष हुयेविना अप्रत्यक्ष रहती है. ॥

१५६ द्रव्य गुणवत् कर्मका वैधर्म्यत्व नहीं है. अर्थात् द्रव्यादि सामान एक कर्म (गति) ओर

दूसरे कर्ममें वैधर्म्यत्व नहीं है।* ॥

१५७ गुणादिका उपयोग अनेक निमित्त और उनके तथा सृष्टिके नियमसे होता है। ॥

१५८ आप-गुण किसीका आधार नहीं होसकता। ॥

१५९ आकर्षणमें खतंत्र न पराश्रयत्व और न नियामकत्व शक्ति वा धर्म है, किंतु बोह पराश्रय होता है। ॥

१६० वेसेही विद्युत्मेंभी पूर्वी क्त उभय योग्यताका अभाव है। ॥

१६१ तद्वत् शेषा (इधर)मेंभी ज्ञातव्य है। ॥

१६२ कर्म (गति-शुभाशुभ क्रिया) में पराश्रयत्व और नियामकत्व नहीं है, इतनाही नहीं, किंतु उसमें अनाधारत्वभी नहीं है। अर्थात् पराश्रितही होता है। ॥

१६३ कर्म समान शक्ति और धर्ममेंभी जानलेना चाहिये। ॥

१६४ कर्म समानही स्वभावमें भी समझलेना। ॥

१६५ खंडित खंडन नहीं करता। यथा कार्यका निमित्त न मान

*वायु और पृथ्वी द्रव्य हैं परंतु उनमें वैधर्म्यत्वभी है। कर्मत्व, सर्व गतिमें समान है।

के कार्योत्पत्तिमें निमित्ताभावही निमित्त मानना, यह खंडित वात है, इससे अन्य निमित्तोंका खंडन नहीं होता-इत्यादि। ॥

१६६ न कार्यकी स्वयं उत्पत्ति। (कार्यमात्रकी स्वतः उत्पत्ति नहीं होती।) ॥

१६७ न अभावादि (अभाव, शून्य वा असत्-इन कोई)से कार्यकी उत्पत्ति होती है। ॥

१६८ न अकेले निमित्त (कारण) वा अकेले उपादान (कारण) मात्रसे कार्यकी उत्पत्ति होती है। ॥

१६९ न नाशसेही कार्यकी उत्पत्ति होती है। अर्थात् कोई घटादि पदार्थका नाशही अन्य घट शरावादिकी उत्पत्तिरूप नहीं होता।

१७० किंतु पूर्वघट कुंडलादि के नाश हुये पश्चात् न्यूनाधिक न हुये उनके उपादानसे जो दूसरे घट कुंडलादि उत्पन्न होते हैं, उनकी पूर्वकेही उपादानसे उत्पत्ति होती है; पूर्वके नाशमात्रसे नहीं।

१७१ न असत्की सत्से उत्पत्ति होती है। ॥

१७२ न असत् (शून्य, न वाच्य)की असत्से उत्पत्ति होती है।

१७३ न सत्की असत्से उत्पत्ति होती है ॥

१७४ उत्पत्ति रहित सत् कहा जानेसे सत्की उत्पत्ति कहना, मानना व्याघात दोषयुक्त है ॥

१७५ उत्पत्ति नाशवाला तिसकी [अपनी] उत्पत्तिसे पूर्व ओर नाशके उत्तर न सत् न सदसत्का वाच्य होसकता है ॥

१७६ वेसेही पूर्वोक्त विशेषणवालेको उत्पत्तिके पीछे ओर नाशसे पूर्व अर्थात् मध्यमें न असत् न सदसत् कह सकते हैं ॥

१७७ मूल संयोगी पदार्थोंकी संयोग वियोगरूप अवस्थाही उत्पत्ति [संयोगरूप अवस्था] और नाश [संयोगका वियोग होनारूप अवस्था] जानना चाहिये. अर्थात् कोईभी पदार्थ नवीन उत्पन्न वा नाश नहीं होता ॥

१७८ गति [कर्म ओर उसका कार्य संयोग], द्रव्यादि समान स्वयं कोई पदार्थ नहीं है, परंतु गति वानकी देश—स्पर्शास्पर्शरूप [वा देश अस्पर्शरूप] अवस्था है ॥

१७९ कर्मसे संयोग वियोगसे इतर, न अन्य-द्रव्यादि कार्य होतेहैं.

१८० कार्यरूप द्रव्यका मूल द्रव्य ओर कार्यरूप गुणका मूल गुण उपादान होता है. द्रव्यका गुण ओर गुणका द्रव्य, उपादान नहीं होता ॥

१८१ द्रव्यके गुणोंका संबन्ध, द्रव्योंके संयोगसे भिन्न [अन्य] नहीं होता ॥

१८२ अवयव ओर अवयवी अभिन्न होते हैं. यथा घटके उपादान रजकण ओर उपादेय घट है. उनकी भिन्नता मानना व्यवहार वा कथनमात्र है ॥

१८३ अवयव अवयवीका आश्रय आश्रितभाव नहीं है. यथा शरीर ओर पद वा शिर हैं. परंतु व्यवहारमें अवयवी आश्रय, अवयव आश्रित मानते हैं. सो कल्पनामात्र है.

१८४ एक [एक अवच्छेदक] में एक काल विषे दोकी अनुत्पत्ति ॥

१८० पदार्थोंके विभाग जनाने वास्ते पदार्थ विशेषोंके नाम द्रव्य वा गुण संज्ञा [नाम] है. यथा पृथ्वी द्रव्य है—गंध गुण है; जल द्रव्य है, शीत गुण है. कोई इस मत-व्यसे अन्यथा मानता है. जिसे एक पक्षकार गुण कहता है उसीको दूसरा द्रव्य कहता है. इत्यादि.

१८५ संयोग वा शब्दादिवत्
(यथा एक देशमें दो संयोगकी उत्पत्ति नहीं और एक ध्वनिमें उसी काल विषे अन्य शब्द नहीं होते)

१८६ स्व उपादानसे अन्य उपादेय होनेमें विद्यमान उपादेय [अवस्था] प्रतिबंधक होता है। यथा कुंडल होवे तबतक उसी कनकका कंगन नहीं होता ॥

१८७ जितने परिणाम, अवस्था, और असरजन्य-कार्य होते हैं वे न नवीन पदार्थ हैं और न नवीन स्वरूप हैं; किंतु मूल स्वरूपोंकीही रचनाविशेष हैं, जैसे दूध, छाछजन्य दही और ओक्षिजन हाइड्रोजनादिजन्य शीत स्वादवान जल हैं—यह नवीन पदार्थ नहीं हैं ॥

१८८ जाति देशकाल भेदसे अवस्थाके प्रकार होते हैं। यथा—पुत्रजन्य वा द्रव्यजन्य सुख, सजातीय हुयेभी विलक्षण हैं, एक ही नीलरंग देशकाल बदलनेपर गहरा, फीका वा अन्यथा जान पड़ता है ॥

१८९ सज्ञान विषय (विषय और विषय ज्ञान) का समकाल उत्पत्ति नाशभी होता है। यथा

स्वप्नमें सर्वको गम्य है ॥

१९० एक ज्ञानमें दूसरे ज्ञान का बाध होजाता है ॥

१९१ उपादेय स्वोपादानव विरोधि नहीं होता ॥

१९२ हरकोई पदार्थके उत्पत्ति, स्थिति और नाश तिनक्षणसे न्यूनमें नहीं होते ॥

१९३ परिणामीके नाशपरिणामका नाश होजाता है न कि विपरीत—अर्थात्—परिणामके अभावसे परिणामीका अभाव नहीं होता ॥

१९४ कोईभी सावयव पदार्थक जब नाश (वा रूपांतर) होता है, तब एक क्षणमेंही नहीं होता; किंतु उसका नाश क्रमसे होता है ॥

१९५ प्रमा [ज्ञानस्वरूप] का खंडन (निषेध) नहीं होसकता ॥

१९६ खंडन प्रमेय [ज्ञानका विषय] होजानेसे ॥

१९७ तद्वत् खंडनका साधन होनेसे करणकोभी खंडन नहीं होसकता ॥

१९८ स्वतःप्रमाण [प्रामाण्य] का प्रमाण नहीं; क्योंकि विषयकी प्रतीति, प्रमाकी सिद्धि, स्वयंप्रकाशकी आपत्तिसे स्वतःप्रमाणसिद्ध है, त

धाही अन्योऽन्याश्रय दोष आने ओर उसके अनुमानकी व्याप्ति माननेमें अनवस्थादि दोष प्राप्त हों नैसे उसका प्रमाण नहीं माना जासकता ॥

१९९ परतः प्रमाण, प्रमाण (ज्ञानका साधन होते हुयेभी तद्वत् (स्वतः प्रमाण समान) प्रमाण नहीं होसकता हे ॥

२०० करण अपना करण [अपने ज्ञानका साधन] नहीं होसकता ॥

२०१ केवल प्रमेयकोभी अपने ज्ञान वास्ते करणता नहीं हे ॥

२०२ प्रत्यक्ष प्रमाण आपमें [आप वास्ते] प्रमाण नहीं होसकता

२०३ तद्वत् अनुमानादिभी* अपने वास्ते आप प्रमाण सिद्ध नहीं होते ॥

२०४ सहेज-केवल प्रतीतिमात्र विषय आधार योग्य नहीं होसकता. यथा रज्जुमें सर्प वा मृगजल वा रंगादिकी प्रतीतिमात्र आधार योग्य नहीं हे ॥

२०५ बहुवृत्ति मतमें यथार्थ

* अनुमान. शब्द, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, चेष्टा, स्मृति, तुला-इत्यादि प्रमाण.

त्वका नियम नहीं मान सकते ॥

२०६ यथा प्रसंग गौरव लाघवका बल योग्यतासे लिया जाता हे. किसी एक गौरव वा लाघवको सबल, निर्बल नहीं माना जासकता ॥

२०७ प्रमाणोंकी संख्या ओर उनके स्वरूपका वर्णन प्रमाण माननेवालेकी दृष्टिसे भिन्न भिन्न हैं.—उनमे विवादभी हे ॥

२०८ निर्दोष वृत्ति-मन-बुद्धि, इंद्रिय द्वारा अव्यपदेश, अव्यभिचारी जो उत्पन्न हुवा योग्यविषयका यथार्थ वा योग्य प्रत्यक्ष ज्ञान, उस ज्ञानका जो साधनसा योग्य प्रत्यक्ष प्रमाण (मनादिका विषय साथ सन्निकर्ष वा मनादि वा उनका परिणाम-इत्यादि) लोक प्रसिद्ध व्यवहारमें* मान्य होनेका नियम हे. ओर अन्य अनुमानादि सर्व प्रमाणोंका तदंतर [योग्य प्रत्यक्षमें] समावेश होजाता हे ॥

* सूक्ष्मदर्शी यंत्र ओर चक्षु, राजा ओर चर्मगर तथा पाचककी नाक त्वचा, तथा पशु पक्षी आदिकी इंद्रियों ओर मनुष्यकी इंद्रियोंके विषय-ज्ञानमें अंतर हे. अतः व्यवहार दृष्टिमें मान्य कहा हे.

२०९ प्रत्यक्षका लिंगी होने मे अनुमान (परोक्ष प्रमाण)भी लोक व्यवहारमें मान्य हे. ॥

२१० व्याप्य [जिस लिंगसेः परोक्षलिंगीकाः अनुमान होता हे-उसके ज्ञानद्वारा अनुमिति की सिद्धि मान्य होती हे; न अन्यथा (मनमुखी-कल्पनामात्रसे नहीं). ॥

२११ साध्य-जिसको सिद्ध करना वा जिसका अनुमान होनेका हे-उस साध्यका हेतु (लिंग, व्याप्य) व्यभिचार रहित सहचारी हो (अर्थात् तादात्म्य संबंध वा अविनाभाव संबंध वा कारण कार्य भाव संबंधवाला हो)सोही अपने व्यापकका व्याप्य कहाता हे. जो व्यभिचारी हो उसे हेतु वा व्याप्य नहीं कहा जासकता. ॥

२१२ हेतु होते हुये नहीं जेसा जो हेतु भासता हे, सो निरुद्ध हेतु अनुमिति सिद्ध-अनुमिति ज्ञान होनेका प्रतिबंधक होजाता

÷जहां अग्निका धूमद्वारा वा काष्मगत प्रतिबिंबद्वारा अनुमान हो बहां धूम वा प्रतिबिंब, लिंग-हेतु व्याप्य ओर अग्नि, लिंगी-साध्य-व्यापक कहातें हैं.

हे. यथा संध्या वा प्रातः कालमें सघन वृक्षोंविषे अग्नि हुयेभी धूम ध्वं ध समान फेला हुवा होता हे, सो अग्निकी अनुमिति ज्ञान होने-अनुमान होनेका प्रतिबंधक हे-निरुद्ध हेतु हे. ॥

२१३ साध्यका हेतु-साधक न-होता हुवा हेतु समान भासनेवाला हेत्वाभास×-दूषित हेतु अयथार्थ अनुमिति ज्ञानकाजनक होता हे.यथा घनवृक्षोंमें वा अन्य स्थलमें ध्वंध देखके अग्निका अनुमान होना अयथार्थानुमान हे. ॥

२१४ रचित संकेत ओर प्रत्यक्षाधीन होनेसे शब्द प्रमाण स्वतंत्र प्रमाण नहीं. ॥

२१५ (शब्द प्रमाण) न सर्वथा त्याज्य हे. क्योंकि अनुमानादिसे भिन्न प्रमाणरूप होनेसे अर्थात् व्यवहारका निर्वाहक-साधक हे; अतः ग्रहण योग्य हे. ॥

२१६ परंतु सो शब्द प्रमाण वक्ष्यमाण मध्यस्थानकुलही ग्राह्य होता हे-अन्यथा विश्वासमात्र वा हानिकारक हे. ॥

२१७ यथार्थ दृष्टश्रुतसे इतर ×इनके भेद, लक्षण, उदाहरण मूल ग्रंथमें हैं. ॥

कपोलकल्पित मंतव्य अनुपयो
गी हे. ॥

२१८ पदार्थ स्मृतिका हेतु
संकेतभान (कल्पित पदकी क
ल्पित वृत्तिसहित पद पदार्थके क
ल्पित संबंधका ज्ञान) हे न कि
संकेत (पद) मात्र. ॥

२१९ वेसेही शाब्दबोधका*
हेतुभी संकेत भान हे, एसा ज्ञा
तव्य हे. ॥

२२० वक्ताके तात्पर्य जाननेके
विना वा संदिग्ध पद वा वा-
क्यसे शाब्द बोध नहीं होता. ॥

२२१ विशिष्टके वाच्यका न
भिन्न ग्रहण, दुग्धवत् (इस-समक्ष
वर्ति क्षीर अर्थात् स्वस्वरूप संबंध
सहित पृथ्वी जलादिके मिश्रणमें,-
वे वा उनका स्वरूप दुग्ध पदसे इ-
तर-भिन्न स्वरूप-नहीं माने जाते.
परंतु जहां विशेष्य, विशेषण स्व-
रूपके विभाग जनादिये हों वहां
यह नियम लागु नहीं पडता). ॥

२२२ जहां यौगिक वा रौढिक
पद वा स्वाभिप्रायके लक्षणका
वक्ताने स्पष्टिकरण किया हो, ए
से विवेचन हुये कथन वा लेखमें

*जेसे सत्संग पद श्रवणसे महा
त्मा ओर मंडली पदका बोध.

कारण पूर्वक नाना अर्थ होसकने
सेभी व्याकरणकी बाहुल्यता वक्ता
के रहस्यकी बाधकनहीं होसकती.

२२३ पदके अर्थ करनेके प्र-
संगविषे तबके (जिसभावमें जिन
पदोंको जिस कालमें रचा गया है
उस कालके) शक्यार्थ (पद वा
वाक्यका मुख्यार्थ) होते हुये पद
की लक्षणा (भावार्थ) करना वा
लेना अमान्य हे -प्रसंगको स्वी-
कारणीय नहीं होसकती हे. ॥

२२४ तबके शक्यार्थ अनुसार
अर्थ योग्यतामें न आता हो अर्था
त् भावार्थ हो-वक्ताने भावार्थ र-
खा हो तो, प्रसंगानुसार अर्थात्
प्रसंगवशात् योग्यता (आकां-
क्षा, योग्यता, आसति, ओर व-
क्ताके प्रयोजन बल)से लक्षणा
कर्तव्य हे. मनमुखी रूपसे नहीं. ॥

२२५ वाक्यार्थके अन्वय न
होनेसेही लक्षणा करनेका नियम
नहीं हे; किंतु वक्ताके तात्पर्या
नुपपत्तिकोभी लक्षणाका बीज
जानना चाहिये. ॥

२२६ पदवत् चेष्टामेंभी मुख्या
र्थ ओर भावार्थ लिये जाते हैं;
परंतु सो अर्थ ओर भाव उसके
(चेष्टा प्रकरणके) नियमसे लिये

जाते हैं; मनमुखी नहीं ॥

२२७ शब्द वा चेष्टा-यह उभय संकेतभान (संकेताभ्यास) मात्र होनेसे अर्थात् शब्द वा चेष्टामें अर्थ वा अभिप्राय जनाने बाली अपनी वा अन्य किसीकी समर्थ नहीं होती, किंतु कल्पित संकेत, संकेती संकेत संबंध भान का नाम शब्द वा चेष्टाकी शक्ति वा लक्षणा वृत्ति है. इसलिये मन माने अर्थ वा भाव नहीं लेसकते.

२२८ जिस प्रकारसे संकेतार्थ लेके निर्णय करते हैं वहां सदोष अर्थ होने वा दोष प्राप्तिपर अन्य प्रकार (प्रत्यक्ष-अनुमान-युक्ति-अनुभवादि)से निर्णय कर्तव्य है.-शब्द विवाद त्याग देना उचित है. ॥

२२९ ग्रंथमात्रमें प्रवर्तक-निवर्तक वाक्य अर्थात् कितनेक विधिनिषिद्ध बोधक वाक्यदेशकालानुसारभी होते हैं. वे सर्व देशकाल वास्ते लागु नहीं होसकते. यथा-आपत्काल, शरीर ओर देश सोसाइटी [मंडली] संबंधी बोध बदलता रहता है. ॥

२२७ पढ़ी प्रमाणका समावेश शब्द वा चेष्टामें है.

२३० निषिद्धका निषेधसेम उपदेश होता है. जैसे बाल या प्रति अव्यभिचारीका कथन. ॥

२३१ प्रत्येकको ज्ञातव्य, कर्तव्य ओर प्राप्तव्य उसके अधिकारपर होता वा होसकता वा होतव्य है वा सफल होता है. ॥

२३२ अन्यथा नहीं-अर्थात् वर्तमान प्रचलित रौढिक वर्णाश्रमादि, जाति, पुरुष, स्त्री, वीर्य मंडलीविशेष, निश्चय, विश्वासादि मात्रपर नहीं. ॥

२३३ अपूर्व वाक्यादिवन्- (जैसे अपूर्व वाक्योंका फल उसके अधिकारीसे इतरको नहीं होता.-बधिरको शब्द ओर अंधको रूप का ज्ञान नहीं होसकता. तद्वत् ज्ञातव्यादि गुणकर्म स्वभावरूप अधिकारपर प्राप्त होने योग्य हैं. मंडली वा स्वपंथमात्रपर नहीं. ॥

२३४ गुणादि (शुभाशुभ गुण, कर्म, स्वभाव) प्राप्तिके संस्कारादि चार (संस्कार, रजवीर्य, संग संबंध ओर जीव स्वभाव) मुख्य कारण होते हैं. ॥

२३५ शब्दमात्रसे निर्णित आधारयोग्य नहीं होसकता. ॥

२३६ विषय (वाच्य)के अ-

भावमें जो शाब्द बोध होता है, सौ अमरूप होता है ॥

२३७ सदोष (छल, जाति, व्याघात, असंभवादि, दोषवाले) वाक्य प्रमाण नहीं माने जाते.

२३८ प्रत्येकका सत्य वाक्य आदरणीय है ॥

२३९ असत्य. अयथार्थ वा संशयात्मक किसीका वाक्यभी आदरयोग्य नहीं होता ॥

२४० सत् पद-चेष्टा-वा सत् व्यवहार बिना न जीवन (जीवन नहीं होसकता.) ॥

२४१ किसीको एक सत्यकृति से उसकी सर्वथा प्रमाणता ओर किसीको एक असत्यतासे उसकी सर्वथा अप्रमाणता नहीं मानी जाती ॥

२४२ शाब्द, अनुमान वा प्रत्यक्षके अंतर्गत उपमान प्रमाणका समावेश करते हैं; तथापि उनसे उपमान प्रमाण भिन्नभी माना जाय तोभी अयोग्य नहीं है; क्यों कि किसके उपदेशबिना दो (खिजुर और छुहारेके वृक्ष) का साधर्म्य ज्ञान वा साधर्म्यत्व, उपांमति ज्ञानका साधन हो

पडता है ॥

२४३ अर्थापत्ति प्रमाणका अनुमानादि प्रमाणमें समावेश करते हैं; तथापि अर्थापत्तिको उनसे भिन्न प्रमाणभी मानें तोभी अयोग्य नहीं है ॥

२४४ यद्यपि स्मृति प्रमाण माननेमें बहुधा पक्षकार उदासीन हैं; तथापि स्मृतिभी भिन्न प्रमाण मानें तोभी अयोग्य नहीं है ॥

२४५ यद्यपि कितनेक पक्षकार चेष्टाको भिन्न प्रमाण नहीं मानते तथापि चेष्टाकोभी भिन्न प्रमाण माना जाय तो, अयोग्य नहीं है; किंतु २२६-२२७ सूत्रवत् व्यवस्था होजाती है (देखो बालक, गूंगे ओर तारादिकी चेष्टा तथा मधमाखी प्रबंध.) ॥

२४६ अभाव प्रमाण विवादित है. कोई अभावको वस्तुही नहीं मानता. ओर जो पक्षकार इसे प्रमाण मानते हैं-उनमें कोई अनुमान कोई प्रत्यक्षके अंतर मानते हैं ओर कोई भिन्न प्रमाण कहता है.

२४७ यथार्थ संभव प्रमाण अनुमानसे भिन्न सिद्ध नहीं होता.

२४८ ऐतिह्य प्रमाणभी यदि

यथार्थ बोधक हो तो, शब्द प्रमाणके अंतर्भूत है ॥

२४९ मान (देशमाप, कालमाप, वस्तुमाप—गुरुत्व) को प्रमाण मानें तोभी देशमापका प्रत्यक्षके अंतर कालमापका समावेश प्रत्यक्ष वा अनुमानके अंतर, और गुरुत्व का अनुमानके अंतर समावेश होता है। किंवा यह कल्पित-साध्य-होनेसे निश्चित प्रमाणरूप नहीं ॥

{ पूर्वोक्त तमाम प्रमाणोंका समावेश परोक्ष, अपरोक्ष—इन दोमें होता है। अनुभव इनके आधिन है; परंतु जडजरूपसे स्वतंत्रहै; अतः उसको प्रमाणपद नहीं देते। किसी ने इसकोभी प्रमाण माना है, }

२५० उद्देशादि (उद्देश, तटस्थ—स्वरूप लक्षण, और प्रमाणादि) सहित (युक्त) और अतिव्याप्तिआदि (अतिव्याप्ति, अव्याप्ति, और असंभव) दूषण गृहीतही विषय लक्षण मान्य होस-

२५० जिसका उद्देश होसकता हो। जो दूसरेसे भिन्न अपनी वा अपने लक्ष्यकी सिद्धिके योग्य हो, और असंभव न हो, सो लक्षणादि विषय मान्य होसकता है।

कता है ॥

२५१ प्रत्यक्षादिसे एक वा नेक—कितनेभी प्रमाण और उनका केसाभी स्वरूप लक्षण मानें परंतु विषय—प्रमेयके स्वरूप यथार्थ निर्णय मध्यस्थ द्वारा रीक्षा होनेसे होसकता है ॥

२५२ अकेले प्रत्यक्ष वा अनुमान वा युक्ति वा अनुभव या उनमें दोषकी आपत्ति होजाती अतः इष्ट निर्णय वास्ते यह अर्थात् “प्रत्यक्ष, अनुमान, युक्ति (साथ) का सृष्टि नियम, बुद्धि इंद्रिय साथ अनुभव” मध्यस्थ होनेसे (मनुष्यकी सीमा तक) यथार्थ निर्णय होजाता है ॥

२५३ निर्दृष्टांत विषय न होता, उसके साधर्म्यत्व, वैधर्म्यका कोई न कोई भाग दृष्टांत योग्य अवश्य होगा ॥

२५४ दृष्टांत एक भागमें ग्रहण होता है ॥

२५५ परंतु दृष्टांतका ग्रहण ग्यतामे होता है। सर्व दृष्टांत स्थलमें नहीं लगाये जासकते।

२५६ दूषित दृष्टांतका अकारण है। किंतु यथार्थकाही अकारण होता है ॥

२८७ जो दृष्टांत विकल्पमात्र वा साध्य (अनिर्णित) रूपा हो उसकाभी स्वीकार नहीं किया जाता।

२९८ योग्यादियों (योगी, इंद्रजाल, सृष्टि नियम विरुद्ध देखाने मात्र चमत्कार)का अन्यथा उदाहरण भी स्वीकारना नहीं चाहिये ॥

२९९ अनुवृत्त्यादिवत् (जैसे योगी अनुवृत्ति अवस्थामें आकर्षण-ओरा-विद्युत् और संकल्प करके अर्थशून्य अन्यथा अर्थ विषय करा देते हैं, वा इंद्रजालीभी चालाकी वा लागादिकसे अन्यथा देखा देते हैं,—वेसे उदाहरण मान्य नहीं होते) ॥

२९० एक पक्षकारको संमत वा साध्यरूप दृष्टांत दिया जानेपर जो आक्षेप होवे तो, अन्य (दूसरा सिद्ध वा उभय संमत दृष्टांत) देनेपर पूर्व आक्षेपका त्याग करना पड़ता है, अर्थात् निर्णय रूप वाद प्रसंगमें उक्त अवस्थासे निग्रहकी प्राप्ति नहीं माननी चाहिये।

२९१ दृष्टांतका साधर्म्य वैधर्म्यत्व साध्यके साथ मिलाने-कहने मात्रसे साध्यकी सिद्धि नहीं होती, यथा यह जगत् मिथ्या है;

रज्जु सर्पवत्. इतना कहने मात्रसे जगत्, मिथ्या नहीं टेरता. ॥

२९२ जो परिच्छिन्न गतिवान जड है, सो किसीका आधेय होता है, अनाधार नहीं होता, एसा नियम देखते हैं. ॥

२९३ अतःदृश्य-परिच्छिन्न-गतिवान-जड और आधार आधेय एक स्थितिमें न रहनेवाले-तिनकाभी जो मूलाधार होवे तो * सो अनादि, स्वयंप्र, स्वतंत्र एक ओर विभु तथा चेतन होना चाहिये. ॥

२९४ जैसे इस दृश्य परिच्छिन्नका आश्रय चेतन है—दृश्य परिच्छिन्न पदार्थ चेतनाश्रित जान पड़ते हैं, वेसे सकल ब्रह्मांडका होने योग्य है. ॥

२९५ क्योंकि सर्व ब्रह्मांडसमूह आधेय न हो तो, गतिवान परिच्छिन्न होनेसे एक दशामें नित्य गतिवान होना चाहिये; परंतु एक दशामें नित्य गमन न संभव है, न सिद्ध है और न देख पड़ता है. अर्थात् कार्य व्यवस्थासे नित्य

*२९३ मनुष्यके ज्ञानकी सीमा से बाह्य अगम्य मानना पड़ेगा.

गमन असिद्ध, ओर आधार सिद्ध होता है.

२६६ स्वाश्रय (परमाणु, आकर्षण, कर्म, स्वभावादि)का नियामक कोई नियम वा शक्त्यादि नहीं होसकते, अर्थात् आधेय, अपने आधारका नियामक नहीं होसकता. ॥

२६७ संख्यासे अनंतता नहीं (मूलस्वरूप वस्तु कोईभी वास्तविक रीते असंख्य नहीं.) ॥

२६८ न देशकालसे पर अपेक्षासे. अर्थात् परमाणुवादिको परिच्छिन्न अल्पज्ञ जीव अपनी अपेक्षासे अनंत कह सकता है, परंतु देशकालकी अपेक्षासे नहीं ओर "देशकाल अनंत," यह अनंतत्व अपेक्षासे विकल्पमात्र है. (२७१ सू० देखो) ॥

२६९ आकाश (देश) अनंत होनेमें परमाणु ओर जीव 'संख्यासे अनंत हैं' ऐसे होनेकी संभावना है. (यह शंका सूत्र है.) ॥

२७० पूर्वोक्त (२६९ सूत्रवाले)

२६२ से २७८ सूत्रका विषय विचारशील स्वतंत्र पुरुष विवेचन द्वारा जान सकता है, हरकोई नहीं.

पक्षका प्रतिपक्ष है ओर अव्यक्त स्था अनवस्थादि दोष आनेसे उक्त पक्ष मान्य नहीं होसकता. ॥

२७१ लोकमान्य देशकालादि त्रिभुकी अनंतताका, परिच्छिन्न पदार्थ ओर जीवकी अल्पज्ञताकी अपेक्षासे कथन किया जाता है.

२७२ वेसेही जीवादिकी अनंत (देश, काल वा द्रव्य गुणादि वस्तुसे) उन्नति वा अवनतिका कथन वा मंतव्यभी जान लेना चाहिये. अर्थात् अनंत उन्नति वा अवनति किसी भी नहीं होती. ॥

२७३ कोईभी एक देशकालादि परिच्छिन्न (एक देशस्थ एक काल में वा एक देशकालमें) सर्वज्ञ नहीं होसकता. ॥

२७४ त्रिकालज्ञता (सर्व भूत वर्तमान भाविष्यका सब ज्ञान होना) ओर सर्व शक्तिमानत्व (सर्व शक्ति किसी एक वस्तुमें होना) भी किसीको प्राप्त नहीं हो सकते-अर्थात् असंभव है. ॥

२७५ योग्यतासे जवनव जहां तहां साक्षी होनेमें सर्व विषयकत्वादिकी संभावना है.

२७६ परिच्छिन्नमें सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तिमानत्वका अभाव स्पष्ट है.

२७६ शरीर ज्ञान क्रमवत्
अर्थात् जैसे अपने शरीरके भूत,
वर्तमान, भविष्यका क्रमशः ज्ञान
होता है वैसे ब्रह्मांडनामा शरीर-
का होना संभव है ॥

अब यदि किसी व्यापकमें सर्व
विषयकत्वादि मानें तोभी, एकही
अभिमानी व्यापक, जो जो पदार्थ
जिस जिस देश ओर कालमें सन्मुख
होते हैं, उन उनको उन उन देश
कालमें जहां तहां विषय करता है.
वैसे भूतमें जाना ओर वर्तमानमें
जान रहा है, भविष्यमें जानेगा;
इस रीतिसे सर्व विषयक मान
लेना संभव है. ओर एकमें सर्व
शक्ति नहीं होसकती [यथा अप
ने जैसे बनाने वा नाश करने वा
विभुको परिच्छिन्न, ओर परिच्छि
न्नको व्यापक कर देने-इत्यादि का
र्थ करनेको कोई शक्तिमान नहीं
होसकता] किंतु उसकी योग्यता
नुसार उसमें शक्ति हो-सर्व शक्ति
योंका उपयोग जिसकी शक्ति क
रके होसकता हो, उस दृष्टिसे उ
सने सर्वशक्तिमानत्वका आरोप
करसकते हैं. इस प्रकारके सर्ववि
षयकत्वादिकी संभावना है.

२७७ न अकृत (स्वतंत्र इच्छा
जन्य वा अन्यथा जो होनेवाले
कृत, ओर पूर्वोत्तर अनंत संयोग
वियोगादि अनंत प्रवाहका ज्ञान
वर्तमानमें सर्वथा संभव है-अर्थात्
नहीं होसकता-असंभव है. ॥

२७८ कोईभी अपना आप
विषय (ज्ञेय-दृश्य-प्रकाश्य-भो-
ग्य-कर्म) नहीं होता, अर्थात् अ
पना आप विषयी (ज्ञाता-दृष्टा-
प्रकाशक-भोक्ता कर्ता) होनेका
अभाव है. क्योंकि विषय-विषयी
के स्वरूप भिन्न भिन्न होते हैं. ॥

२७९ लोक प्रसिद्ध (मान्य)
जीवमात्र सर्वथा अज्ञ वा सर्वथा
सर्वज्ञ नहीं हैं. ॥

२८० सामान्य भानसे इतर वि
शेष ज्ञान अन्यकी अपेक्षासे हो
ता है-विशेष ज्ञान होनेमें अन्यकी
अपेक्षा है. ॥

२८१ हरकोई वस्तु उसके यो
ग्यको उपयोगी होती है. जैसे
कि विशेष ज्ञान होने योग्य मनुष्य
को विशेष ज्ञान उपयोगी होता है.

२८२ प्रकाश द्विधा चित्त
ओर जड हैं-सिद्ध होते है. ॥

२८३ उनमेंसे चित्त ज्ञान प्र-

कायरूप होने. ज्ञानका ज्ञान न हांसकने, अन्य अपेक्षाविना सर्वको प्रकाशने. किसी कर ज्ञेय न होने ओर परको अपेक्षाविना स्वयं प्रतीतरूप होनेसे स्वयं (वा स्व) प्रकाश कहा जाता है. ॥

२८४ चित्र प्रकाशकोभी व्यवहार दृष्टिसे तो सीमावाला कहना वा मानना अयोग्य नहीं है. ॥

२८५ अन्यथा (वस्तुतः) प्रकाश्य-गम्य न होने ओर स्वप्रकाश होनेसे "जैसाका तैसा," इतनाही कहसकते हैं.-विशेष नहीं.

२८६ इस [चित्रप्रकाश] का बोह [जडप्रकाश] प्रकाश्य है अर्थात् चित्रप्रकाश, जडप्रकाशका प्रकाशक है न कि यह [चित्रप्रकाश] उस [जडप्रकाश] का प्रकाश्य है अर्थात् जडप्रकाश, चित्रप्रकाशका प्रकाशक नहीं है. ॥

२८७ चित्र ओर जड-दोनों प्रकाश स्वसमानाधिकरणवर्ति के प्रकाशक हांत हैं. अर्थात् एक देशवर्ति प्रकाशने अन्य देशवर्ति प्रकाश्य प्रकाश नहीं पाता-प्रकाशित नहीं होता. ॥

२८८ अन्यथा [जो देशप्रति

प्रकाशक नहीं मानें, किंतु एव देशोपार्थक्यवाचच्छन्न करकेभी अन्य सर्व देश-वस्तु-का प्रकाशक माने तां] सर्वज्ञ प्रसंगवत् पूर्वमें जे सबज्ञ माननेमें दोष आये वा आते हैं, [वेसेही यहांभी] दोषापत्ति हांगी. ॥

२८९ प्रकाशक वा प्रकाशक प्रकाश्यसे विरोध नहीं होता.

२९० वे उभय प्रकाश उपयोग दृष्टिसे सामान्य ओर विशेष अंश वा भेदवाले माने जाते हैं. ।

२९१ जड प्रकाश किसी जड पदार्थका प्रकाशक [जडके ज्ञान होनेमें सहकारी] नहींभी होता. जैसे कि तम, अभाव, शब्द, दुःखादि उसके प्रकाश्य वा बोहउ-उनके ज्ञान करानेमें सहकारी नहीं [परंतु वे ज्ञानप्रकाशके प्रकाश्यतो हैं]

२९२ जड किरणे सीधी पडनेका नियम है. आधी टेढी नहीं

२९३ गिन द्रव्यादिको किरणें स्पर्श करती हैं, उन स्पर्शचित्ररूप-रंग-आकारवाली प्रतीत हो पडती हैं, एसा नियम है. ॥

२९४ सृष्टिगत प्रत्येक किरणादि पदार्थोंकी परीक्षा करनेसे वि

चित्र दर्शन होता है—कार्योमें विचित्रता प्रतीत होती है ॥

२९५ प्रतिबिंब होनेकी सामग्री होनेसे सर्व पदार्थोंका प्रतिबिंब होसकता है ॥

२९६ निरूपमें किसी साकार निराकारका प्रतिबिंब नहीं पडता* [यह पूर्व मूत्रका अपवाद है] ॥

२९७ धर्म-धर्मों-संबंधका दूसरे वा परस्परमें अध्यास होनाता है ॥

२९८ अज्ञानादि (मूत्र ३०९ देखो) दोषमें अन्यथा व्यवहार संभव-न कि जैसा प्रतीत हुवा जैसाही पदार्थ हो और मोचर होता हो; किंतु जीववृत्तिका अन्यथा परिणाम है यथा रज्जुसर्प, मृग बल वा लाल काच ॥

२९९ सो अध्यास धर्मोंके एक धर्मविशिष्टही होता है, एक कालमें अनेकका नहीं होता ॥

३०० अध्यासका विषय, स्वाश्रयका आवरक होजाता है यथा रज्जुका आवरक रज्जुमें सर्प है ॥

३०१ अध्यास, प्रमा (यथार्थ

*निरूप-निराकारकाभी प्रतिबिंब नहीं होसकता ॥

ज्ञान) का प्रतिबंधकभी होजाता है यथा मर्मज्ञान, रज्जुज्ञानका प्रतिबंधक है ॥

३०२ एक कालमें दो ज्ञान होनेसे सामग्रीभी अपने ज्ञान साथ अन्यको प्रतिबंधक होती है जैसेकि शब्दज्ञान अन्य ज्ञान होनेका प्रतिबंधक होता है, वैसे शब्दभी होजाता है ॥

३०३ प्रमा, अप्रमा (अयथार्थ ज्ञान) परस्परके अनुत्पादक होते हैं ॥

३०४ संसर्गविना अन्यकी अन्यमें अप्रतीति जैसेकि लाल वस्त्र और श्वेत काचके संबंधसे 'लाल काच है' एसा अध्यास होता है अर्थात् उसकी लाली काचमें प्रतीत होती है संबंधविना एसा नहीं होता ॥

३०५ अज्ञानादि (सजातीय वस्तुके संस्कार, सादृश्य-प्रमेय प्रमाता, प्रमाण दोष और अधिष्ठान) का सामान्य ज्ञान, विशेष अज्ञान

‡ जिसमें वा जिसके आधार भ्रम हो वा अन्यथा प्रतीति हो—सो यथा रज्जु सर्प प्रसंगमें रज्जु अधिष्ठान है.

—इतनी सामग्री वा दोर) विना असंसर्गमें अन्यथा प्रतीति नहीं होती, जैसे संसर्ग रहित रज्जुमें उक्त सामग्रीकेविना अभ्यास नहीं होता.

३०६ परोक्ष भ्रम सादृश्य दोषविनाभी होता है.—परोक्षभ्रममें सादृश्य दोषकी अपेक्षा नहीं ॥

३०७ प्रमासे भ्रम बाध्य होने योग्य है न कि बोह[प्रमा ज्ञान] इस [भ्रांतिज्ञान] से बाध—निवृत्त होता है. ॥

३०८ अधिष्ठानके ज्ञानविना भ्रमसेभी पूर्व भ्रमकी निवृत्ति होजाती है जैसे कि रज्जुके ज्ञान विना जलधाराका भ्रम होनेपर पूर्व का भ्रमरूप जो सर्प ओर उसका ज्ञान—निवृत्त होजाता है. ॥

३०९ परंतु अधिष्ठानके अज्ञान सहित भ्रमकी निवृत्ति तो उर्मी अधिष्ठानके अपरोक्ष ज्ञानसे होती है. यथा रज्जुके अज्ञान साहित सर्प ओर सर्पज्ञानकी निवृत्ति तो रज्जुके अपरोक्ष ज्ञान होनेसेही होती है. ॥

३१० सामान्य रूपसे ज्ञान अज्ञान परस्पर विरोधी नहीं होते; परंतु समान विषयक (दोनोंका एकही विषय होने वहां) ज्ञान,

अज्ञानका परस्पर विरोध होता है अर्थात् विशेष ज्ञानसे अज्ञानका बाध होता है यथा रज्जुके विशेष ज्ञानसे रज्जुका अज्ञान बाध होता है रज्जुके सामान्य ज्ञानसे बाध नहीं होता. ॥

३११ यथार्थ निश्चय हो वा अयथार्थ हो, परंतु निश्चयका संशयसे विरोध होता है. ॥

३१२ जो ज्ञानग्राहक समग्री होती है उससे उसके धर्म (ज्ञानत्व^१)काभी ग्रहण होता है.

३१३ संबंध, संबंधीके ज्ञान होनेके नियमवत्. अर्थात् जैसे संबंध रहित संबंधीका ज्ञान नहीं होता, किंतु संबंध सहित होता है; वैसे ज्ञानत्व^१ धर्मसहित ज्ञान^२ का ग्रहण होता है. ॥

३१४ प्रमात्व^३ ग्रहण होनेपर भ्रम वा संशय नहीं होता. ॥

३१५ अनुत्तर भ्रम असिद्ध है. अर्थात् भ्रमकालमें भ्रम, भ्रम रूपसे ग्रहण नहीं होता; किंतु ऋमके उत्तर—बाध हुये पीछे उसकी सिद्धि—मान्यत होती है. ॥

३१६ परीक्षा विना किसी

१ प्रतीतिपना. २ प्रतीति, ३ यथार्थत्व.

क मंतव्यमात्रसे किसीकी नास्ति वा अस्तित्वका स्वीकार करलिया ही जाय, एसा नियम नहीं हो-सकता. ॥

३१७ यदि मुक्ति (मोक्षावस्था वा वस्तु) हे तो, वर्तमान शरीर के जीवते हुये उरका अनुभव होने योग्य हे, तब मरनेके पीछे मुक्ति रहनेका निश्चय-विश्वास मा ना जासकता हे. ॥

३१८ अन्यथा (जीवते हुये अनुभव-मुक्तिका ज्ञान न होतो) मुक्ति मानना विकल्प, विश्वास वा अज्ञानमात्र कहसकते हे. ॥ क्योंकि:—*

३१९ योग्य व्याप्तिकी अनुपलब्धिसे. (अर्थात् “मुक्ति हे—मोक्ष होगी” इस वातको सिद्ध करने-होनेकी योग्य सामग्रीकी प्राप्ति अद्यापि नहीं हे. एतद्दृष्टि उक्त उभय सूत्रोंका विधान हे). ॥

३२० स्वाभाविक किंवा संसर्गज मोक्ष माननेमें अव्यवस्था होती हे. ॥

३२१ मुक्तिको अभावरूप (जीवकी नास्तिरूप) माननेमेंभी

*सू. ३१८ से ३२५ तक बांचो.

अव्यवस्था होती हे. ॥

३२२ अनावृत्तिरूप मोक्ष माननेपर सृष्टि होनेके हेतु जो बद्ध जीव तिनका जब तब अंत आनेसे संसारका उच्छेद और प्रकृति-मेटरका निष्फलत्व मानना पडता हे, जोकि असंभव हे. ॥

३२३ मोक्षसे शुद्ध मुक्तको जन्मादि दुःखस्थानमें पुनः आवृत्ति होनेमें न कोई प्रबल-निर्दोष हेतु—निमित्त—सिद्ध होता हे, और न सादि साधन वा सादि अवस्थाका अनंत फल वा अवस्था मानी जासकती हे. ॥

३२४ कर्मजन्य मुक्ति माननेमें मोक्षसे आवृत्ति संभव हे. ॥

३२५ हरकोई प्रकारकी आवृत्तिवाली मुक्तिमात्र अवस्था विशेष कही जायगी, न कि मुक्ति.—अर्थात् उसको सर्वथा मोक्ष नहीं कह सकते. ॥

३२६ अमुक्त सिद्धांत माननेसे

‡अनंत जीवोपयोगी अनंत परमाणु हैं. उनमेंसे १०० महासंख जीव मोक्षमें जाने पीछे उतने परमाणु वा उतनी सामग्री निष्फल रहेगी. इ.

विशेषतः सुख नीतिका भंग होनाभी संभव है. ॥

३२७ धीपर(अगम्यमें)परिमित धी(बुद्धि)की गति और तर्क न हीं होसकते—व्यर्थ है, एसी शंका का अवसर आसकता है. ॥

३२८ सो शंका सर्वांशमें नहीं बनती; क्योंकि वेसा स्वीकारनेसे दोष, विकल्प, शंका, समाधान, (सदोष शून्य, अभाव, स्वभाव वा कल्पित मतोंकी सिद्धि और व्याप्ति, किंवा सर्व प्रकारके—पक्ष मत और श्रवणादि साधनकी मान्यता, वादिके अगम्य और धीपरत्व की मान्यता तथा उक्त शंकाके अवसरेके अभाव और समाधान) की प्राप्ति होने वा सर्व पक्ष दूषित ठेरनेसे पक्ष वा सिद्धांतमात्रका उच्छेद होजायगा.—इत्यादि अनेक दोष आते हैं. ॥

३२९ सर्व पक्षका खंडन होसकता है अर्थात् खंडन अखंड है, एसा नियम माननेसे व्याघात दोष आता है; क्योंकि पक्षकारको पूर्वोक्त स्वपक्षकाभी खंडन मानना पडेगा. अर्थात् सर्वका खंडन होना नहीं माना जासकता. ॥

३३० स्व (अपने) को अज्ञात सो अन्य—सर्वको अज्ञात (हो, एसा) होनेका नियम नहीं है. ॥

३३१ प्रमात्वके अनिश्चय व अप्रमात्व (अयथार्थत्व)के निश्चय होनेसे विषयमें अप्रवृत्ति अर्थात् प्रवृत्ति नहीं होती. ॥

३३२ अनादि स्वरूप वा उनके गुणादि एसे (जैसेकि पाते है) क्यों है? अन्यथा क्यों न हुये इस प्रश्नकी अनुत्पत्ति है.—सा सवाल अति कहाता है. ॥

३३३ पदार्थ अनुद्भवादि(ज्ञा देखो) प्रकारके होते हैं. ॥

३३४ समीपादि* [कारण]: त्यक्ष होनेके प्रतिबंधक होजाते हैं. ॥

३३५ प्रमाणाभावसे प्रमे

३३२ मूल तत्व क्यों हैं? सृष्टि वा कार्यरूप पदार्थ क्यों हैं? इदोनों प्रश्नोंका, मूल द्रव्य गुण का सफलत्व—उपयोग—जवाब है अतः सूत्रोंकी इन प्रश्नोंपर टिप्पणी नहीं है.

*संज्ञा देखो.

३३५ इस नियम और ३३१

का अभाव नहीं होता वा नहीं माना जा सकता. अर्थात् “ जिस प्रमाणसे प्रमेय विषय हुआ उस प्रमाणके अभाव हुये प्रमेयकाभी अभाव हुआ” किंवा “ कोई विषय हो, परंतु उसके विषय करने योग्य कोई प्रमाण नहीं मिलता, अतः वोह विषय नहीं है.” एसा मानना अयुक्त है. ॥

३३६ जो कारण सिद्ध है ओर अदृष्ट है, ऐसे कारणके कार्यों त्पत्तिसे उस कार्योंत्पत्तिमें उसके कारणके व्यापारकी कल्पना की जाती है. यथा आकर्षण ओर अदृष्टकी अल्पना करनेमें आतीहै.

३३७ वर्तमानके ज्ञाततत्त्वोंसे इतर अज्ञाततत्त्व होनेकी संभावना है.

३३८ “जो सत् हो सो गौचर है ओर जिसे अप्रत्यक्ष कहते वा प्रतीत होना नहीं मानते हो उसका अभाव है”, एसा मानना चाहिये. परंतु एसा नहींभी अर्थात् निश्चयरूपसे उक्त नियम नहीं बांध सकते.—सिद्ध नहीं होता. ॥

३३९ हरकोई बावत-विषय—
का तथा १०६ मूत्रोक्त नियम का विरोध भाव नहीं है.

सपरीक्षा यथार्थ अनुभवका विषय न हो वहांतक अर्थात् अनिश्चित अवस्थामें उस विषय प्रति निश्चयरूपसे समाप्ति देना वा वेसे प्रकारके किसी मत-पक्ष-विषयकामंतव्य वा वेसे मंतव्यको किसी दूसरेको मनाना—दृढाना अयोग्य है (उचित नहीं है); वेसेही उस विषयके सहभाव-वास्तेभी इस कथनको लगा लेना चाहिये. ॥

३४० कोइभी विषय वा तत्व हो परंतु उसकी असािद्धि तक जैसेकि उसका न खंडन करतेहैं तद्वत् उसपर आधार नहीं रखना चाहिये. वा आधार नहीं रख सकते. वा आधार योग्य नहीं है. ॥

३४१ योग्य संभव कल्पना न अनादरणीय है ओर न आधारयोग्य है. ॥

३४२ योग्य कल्पनाद्वारा अन्य विषयके निर्णयमें प्रवेश हो जाना संभव होनेसे आदरणीय है. ओर कल्पना होनेसे सर्वथा आधार योग्य हो, एसा भी नहीं है. इष्ट गणितवत्.

३४३ अयोग्य (असंभव) क-

ल्पनाका अनादर अनुचित नहीं है।

३४४ स्वरूपशून्य व्यवहारोप-
योगी कल्पितके नियमभी लोक
विषे व्यवस्थापर देखते हैं (कें-
बा कल्पितके नियम व्यवस्था वि-
ना स्वीकार नहीं होसकते). यथा
जाति, अभाव इत्यादि पदार्थोंकी
मान्यता वा योजना. ॥

३४५ बुद्धिगत भेदबोधक (क
ल्पित)अभाव ओर उसके प्रतियो
गीका परस्पर विरोध होता है.
जैसे कि जहां घटका अभाव है,
वहां घट नहीं होता. वा जहां
घट हो, वहां घटाभाव नहीं होता.

३४६ भावरूप पदार्थ ओर
अभावरूप पदार्थकाभी परस्पर
विरोध होता है. यथा घटका प्रा-
गभाव घटरूप नहीं, भावरूप घट
ओर घटगत पटाभाव-इन उभय
का स्वरूप समानाधिकरण (रूप
वा) बर्त्ति नहीं. ॥

३४७ पक्षमें अभावका अभा
व अपने प्रतियोगीरूप कहाता—
माना जाता है. कोई पक्षकार
भिन्न मानता है. ॥

३४८ अनवस्था आरोपका
विषय तत्व नहीं. यथा सामान्य

-जाति-विशेष-संबंध-धर्म-अ-
भावादि.

३४९ यह, वोह, तूं, में, सो,
-यह सब सजातीय वा विजा
तीय (मूर्त्त अमूर्त्त वा अपरोक्ष
परोक्ष वा सूक्ष्म स्थूल) वा किसी
केभी सूचक हों परंतु इन इदमा
दिके वाच्य स्वरूप परस्परमें भि
न्न भिन्न होते हैं. ॥

३५० सूक्ष्मादि+ संज्ञोक्त सा
पेक्ष निरपेक्ष हरकोई प्रकारकाभी
अस्तिवाच्य पदार्थ के स्वरूप भा
वमें अन्य पदार्थके स्वरूपका अ
प्रवेश है.-अर्थात् एक स्वरूपमें
अन्यका भाव नहीं. क्योंकि स्वरू
पोंके स्वरूपाधिकरण भिन्न भिन्न
हैं. इसलिये व्यवहारमें ऐसे पदों
से प्रयोग होता है कि, हरकोई

प्रकारके दो पदार्थका एक देशका
लमें अभाव है. यथा यदि ब्रह्म,
देश, काल, जाति, संबंध, असर,
शक्ति, गुण, कर्म, मन, जीव-इ
नका* विचार वा अभाव स्वरूपसे

+ पूर्वोक्त संज्ञा देखो.

* जीव, वा मन ओर उनके
परिणाम-विचारकोभी देशकी अ
पेक्षा है. ॥

कुछ वस्तु होंतो, वे भिन्न भिन्न हैं—परस्परका स्वरूपाधिकरण भिन्न होनेसे परस्परके स्वरूपका परस्पर विषे अप्रवेश हे. इसी नियम से व्यापक व्याप्य भावका उच्छेद होजाता हे. गुण गुण्यादिके तादात्म्यत्वकी असिद्धि होजाती हे. ÷ ॥

३९१ लोक प्रसिद्ध प्रकाश ओर तम इन दोसे भिन्न अधि करणभी सिद्ध होता हे यथा नभ—देश, काल, शब्दादी पदार्थोंके स्वरूपाधिकरण प्रसिद्ध हैं. ॥

३९२ स्वरूपाधिकरणसे भिन्न देशमें नहीं. अर्थात् स्वरूपमें स्वरूप नामा देशसे भिन्न, अन्य देश(आकाश वा स्वरूप)नहीं होता. किंवा एक स्वरूप एक काल विषे भिन्न भिन्न देशमें नहीं होता. स्वरूप देशमेंही रहता हे. ॥

३९३ स्वरूपोंका परस्पर विलक्षणत्वही गम्य होता हे, न कि भेद (स्वरूपोंका परस्परमें भेद कल्पनामात्र जान पडता हे; क्योंकि भेदका कोई परिमाण स्वरूप—प

÷सू. ३६४, ३६५, ओर ३४९वगे रेके विरोध निवारणार्थ मूल ग्रंथ वांचो.

दार्थत्व सिद्ध नहीं होता.) ॥

३९४ स्वरूपोंकी सत्ता यत्ता से विलक्षणत्व देख पडता हे. यथा—स्वप्नसृष्टि ओर उसके दृष्टाकी सत्तामें अंतर हे. ॥

३९५ सत्ता यत्ताके अंतर समान उस सत्ता यत्ताके नियमोंमें भी विलक्षणत्व हे. ॥

३९६ वस्तुतः स्वरूपका अन्य स्वरूपमें अप्रवेश हे, परंतु भ्रम स्थल वा भ्रमकालमें स्वरूप प्रवेश (एक स्वरूप अधिकरणमें अनेक स्वरूपोंकी तादात्म्य समान प्रतीति) वत् सत्ताके नियमोंमें विलक्षणता हे. ॥

३९७ सत्ता यत्ताही (हे ओर जो हे सोही) विषय अर्थात् 'हे' कीही प्रतीति होती हे. ॥

३९८ न अन हुई ओर न अन्यथा प्रतीति होती हे. ॥

३९९ जितना ओर जेसा हो, उतना ओर वेसाही प्रतीत होने का नियम नहीं हे; किंतु किंचित् न्यूनभी प्रतीत हुवा करता हे. यथा—रज्जु सर्पकी प्रतीतिमें हे. ॥

३९० परंतु ज्ञेयविना ज्ञान न होनेसे ज्ञेयाधीन ज्ञान कहा वा

माना जाता है, ज्ञेय अन्य और ज्ञान अन्य एसा नहीं होता ॥

३६१ गुण गुण्यादि (गुण-गुणी, कर्म क्रियावान, स्वभाव स्वभाववान, शक्ति शक्तिमान, धर्म धर्मी, असर असरकारक, और अवस्था अवस्थावान,) की परस्पर* समसत्ता होती है ॥

३६२ समसत्तावाले पदार्थ पर स्पर्शमें साधक बाधक होते हैं ॥

३६३ परंतु विषम सत्तावाले साधक बाधक हों और नहींभी होते ॥

३६४ यदि कोई स्वरूप-विभु होतो, वोह ब्रह्म (व्यापक) वस्तु एकही होने योग्य है; क्योंकि एक स्वरूपमें अन्य व्याप्य वा व्यापक स्वरूपका प्रवेश नहीं हो-सकता (सू. ३९० याद करो) ॥

३६५ यदि विभु कोई पदार्थ हो, और तद्भिन्न अन्य परिच्छिन्न पदार्थभी हों तो, यह (परिच्छिन्न) उस व्यापकसे विलक्षण सत्तावाले होने योग्य हैं. अन्यथा व्यापक व्याप्य भाव असंभव है

*गुण गुणीकी, गति गतिवानकी समसत्ता. इत्यादिरूपमें अन्वय है.

(सू. ३९० याद करो). ॥

३६६ अन्य कल्पना+मेंभी विलक्षणत्व मानना पडेगा ॥

३६७ सत्य वा असत्य दृष्ट श्रुतकेही संस्कार होते हैं. अदृष्ट अश्रुतके नहीं ॥

३६८ सो (संस्कार) ज्ञानके आश्रयमेंही होते हैं. अर्थात् जि

×पूर्वोक्त विभु परिच्छिन्न कल्पनावत् केवल विभुवादमें अक्रियत्व अपरिणामत्व आनेसे नाना विचित्र परिच्छिन्न दृष्टको विभुसे विलक्षण मानना पडेगा. १. केवल परिच्छिन्नवादमें द्रव्य-गुण और उनके तादात्म्य-समवाय वगेरे संबंधकी दृष्टिसे एकको विलक्षण मानना पडेगा. २. गतिवान परिच्छिन्नकी सिद्धि विभु आधारको बताती है, अतः नं. १ वत् मानना होगा. ३. क्षणिकवादमें ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञानकी दृष्टिसे किसी एकको विलक्षण मानना पडेगा.—नं. ३ वाला मत स्वीकार होजायगा ४. निदान जो कोई निर्दोष पक्ष ठेरेगा उस पक्षमें उनकी सत्ताकी विलक्षणता माने बिना छुटकारा नहीं होगा. ३६६.

सको ज्ञान होता है-उसीको उस ज्ञेयके संस्कार होते हैं. अन्यको नहीं. ॥

३६९ ज्ञात-वा अज्ञातरूप संस्कार, ज्ञात वा अज्ञातरूपसे परोक्ष वा अपरोक्ष विषयमें प्रवृत्ति वा निवृत्तिरूप इच्छाके हेतु होते हैं.

३७० प्रबल संस्कारोंका उसके फल हुयेविना वा निर्बल संस्कारोंसे नाश नहीं होता. ॥

३७१ जिसको जिस विषयके जिस प्रकारके प्रबल संस्कार होजाते हैं, उसको उसी प्रबलानुकूल प्रबल निश्चय होजाता है. (यहां यथार्थ अयथार्थ निश्चयका प्रसंग नहीं है.) ॥

३७२ सम्यक् (यथार्थ और पूर्ण) प्राचीन इतिहासकी अप्राप्ति है (नहीं मिलसकता). ॥

३७३ यथार्थ और संपूर्ण सृष्टि क्रम और उसके नैःसर्गिक नियमकीभी अप्राप्ति जाननी चाहिये. (मनुष्य तमाम नियम नहीं जान सकता). ॥

३७४ जबतक निर्णय न हो.

३७२ यहाँसे आगे विशेषतः व्यवहार प्रसंगी वा प्रचूर्ण सूत्र हैं. ॥

जाय वहांतक हरकोई विषय वा तत्व जोकि अज्ञात वा अदृष्ट वा श्रुत है-सो श्रुत (सुनने) मात्रसे अमंतव्य अर्थात् मानने वा स्वीकारने योग्य नहीं है-नहीं मानना चाहिये. ॥

३७५ किंतु परधर्म धारणवत् दुःखद होनेसे त्याज्य है. ॥

३७६ ज्ञानादि (ज्ञान-ध्यान-केवल-इन तीनों) कृतिका फल प्रसिद्ध (सर्व मत पक्षकारोंको मानना पडता है-सर्वको संमतहै)

३७७ भावना (वासना-संस्कार-प्रकृति-स्वभाव) और म

३७९ सूत्रका यह रहस्य है:- निर्णय किये वा योग्यता-लियाकत पेदा कियेविना स्वाधिकार छोडके पर आधिकार ग्रहण करनेसे जैसे ग्रहण करनेवालेको दुःख होता है, किंवा निर्णय कियेविना किसीके विश्वाससे वा अधैर्य वा लोभादि निमित्तसे जो कोई स्वधर्म छोडके परधर्मका धारण करताहै, उसको मरण पर्यंत प्रसिद्ध वा अप्रसिद्ध, अज्ञात वा ज्ञात दुःख रहता है, वेसेही अज्ञात ओर अदृष्टको सुननेमात्रसे मान लेनेमें बाह्य वा आंतर दुःख होभी जाता है.

नुष्यकी बुद्धि (बल) का बहुत करके विवादभी होता रहता है. ओर कभी नहींभी होता. (किंवा भावना और बुद्धिका विवादभी होता रहता है, यह बातभी सर्वको प्रसिद्ध है). ॥

३७८ योग्य इष्टमें तत्योग्य की सिद्धि, न कि केवल विश्वास (वगैरे) मात्रसे सिद्धि प्राप्ति होती है. यथा स्पर्श होने पर अपने अनुयायी पारसियोंको उनकी पूज्य-इष्ट-अग्नि दाह किये विना नहीं छोडती. ॥

३७९ आशाको जीवनका हेतु भी माना जाता है, तथापि आशा वास्तवमें जीवको बंधन है.

३८० उत्तमानुत्तम-भला बुरा-इष्टानिष्ट-अनुकूलता, प्रतिकूलता स्वबुद्धि भेदहै.-पदार्थ वा नेचर-प्रकृति-में नहीं है. ॥

३८१ किरौडों मनुष्योंमेंसे कोई एक (विरल) सीखके उसका अनुष्ठान साधके चमत्कार देखाने योग्य होनेसे लोक दृष्टिमें अद्भुत् रूपसे माने हुये जो योगादि

कॉन्शन्स (conscience) मनका विवाद.

(योग-तंत्र-येश्मेरिझम) के चमत्कार सो परीक्षासे मानने योग्य हैं, अन्यथा माननेसे महाहानी है. किंवा योगादिके चमत्कार परीक्षासे सिद्ध हैं; प्रचलित चमत्कारी बातें सर्वथा गप्पाष्टकरूप हों, एसाभी नहीं है; तथापि जो सत्यवातें हैं ओर चमत्कार रूप मानी जाती हैं, सोभी परीक्षा कियेविना नहीं माननी चाहियें.

३८२ केवल विशेष्य वा विशेषणका व्यवहार विशिष्टमेंभी होता है. (यथा कुंडलवाला पुरुष विद्वान है वा सोता है. इ.) ॥

३८३ प्रेम-दया-न्याय भिन्न भिन्न हैं ओर अविरोधि होते हैं; एक दूसरेके विरोधि नहीं. ॥

३८४ यथार्थ वातमें लोकभय करना अयथार्थ-अयोग्य है. ॥

३८५ लोकनीति रहित मन मुग्धी वा परलोक विमुख मनुष्योंमेंसे पतीतभी होजाता है. ॥

३८६ न के लोक अवश, - नीति अविरुद्ध-विवेकी जन पतित होते हैं(-पतित नहीं होते)

३८७ पुरुषार्थही प्रारब्ध बन्ने ओर पुरुषार्थ (उद्यम-कर्म) विना न रहसकनेसे केवल प्रारब्ध

वादि (मनुष्य) अज्ञानी वा हठी—इन पदोंका वाच्य ठेरता हे.

३८८ नाकि प्रारब्धके स्वरूपका ज्ञाता ओर कर्मोंके भेदका विभाग कर (पृथक्करण कर्ता) विवेकी पुरुष अज्ञानी वा हठी कहा जासकता हे. ॥

३८९ शरीरधारी मात्रको शुभ वा अशुभ वा शुभाशुभ रागादि* (राग, द्वेष, इच्छा, प्रयत्न, दुःख, सुख, ज्ञान, संस्कारादि) स्वभावतः होते हैं, परंतु विवेकी योगी ओर अविवेकी असंयमीके रागादिमें अंतर होता हे. ॥

३९० गतिवान मनकी अभ्यासबल ओर किसी आलंबन विशेषसे कुछ काल स्थिरताभी होसकती हे. ॥

३९१ जीवको अपनेमेंही प्रियता हे ओर परमें जो प्रियता हे सोभी स्व प्रियतासे हे, अर्थात् सोभी स्व प्रियताही हे. (क्यों कि संसारमात्रमें जो जीवोंको प्रेम हे सो अपनी प्रियताकोही लके

*शुभेष्टमें जो राग सो शुभ राग, अशुभमें द्वेष शुभ, अशुभमें राग अशुभ, शुभाशुभमें उपराम सामान्य इ.

हे, इसी वास्ते बुद्धिमान—विवेकी—परोपकारी—निष्कामी अपने दुःख सुख समान परके दुःख सुखको जानके उपकार (प्रत्युपकार) किया करते हैं)॥

३९२ योग्य परोपकार (परहित) निष्काम, बुद्धिमान, आप्त विद्वानोंका कर्तव्य हे. क्योंकि वोह उपकार अपनाही उपकार हे (३९१ विचारो). ॥

३९३ कोई उत्तम हितकारक, जीवलाभक नवीन विषय जिसने श्रमपूर्वक प्रथम उत्पन्न करके वा शोधके परहित—शिक्षा वा कृति द्वारा प्रचार किया, उस आद्य प्रचारकको धन्यवाद देना वा उसका उपकार मानना चाहिये.

३९४ व्यवहार—प्रचलित विषय—ओर यथार्थ—(परमार्थ) में अंतरभी हे. ॥

३९५ जैसे यथार्थ, सत्य नीयतमें अंतर हे. वैसे व्यवहार परमार्थमें अंतर हे. यथा " मेरी आंख ओर चक्षु फूटनेपर में काना " यह व्यवहार यथार्थसे भिन्न हे. ॥

३९६ निचारादिक किये बिना

व्यवहारिक (संस्कार-
अभ्यास-रुटी का) दृष्टिमात्रसे
मूलका सथावत् न सन्निर्णय अ
र्थात् सत्य निर्णय नहीं होता. किं
तु मध्यस्थ, परीक्षाविना सत् (अ-
र्थ)का निर्णय होना कठिन है.
३९७ भिन्नत्व अज्ञान(भेद और
अज्ञान वा भेदका अज्ञान-अभाव)
व्यवहार उन्नति (व्यवहार और
उन्नति वा व्यावहारिक उन्नति)
का निर्वाहक है. ॥

३९८ अध्यस्तकी निवृत्ति
(—कहींसे खिसजाना वा अभाव
होना वा स उपादानमें लय हो-
ना—इत्यादि निवृत्ति) का शेष
बही होता है, जोकि उस अध्य-
स्तका अधिकरण वा अधिष्ठान
है. यथा—परमाणुके अन्य स्थलमें
जानेसे शेष आकाश—देश—रह-
ता है. ॥

३९९ सो अधिकरण वा अधि-
ष्ठान भावरूप होनेसे अध्यस्त
का कल्पितकी न निवृत्तिरूप
(अभावरूप) ही होता है. किंतु
इससे भिन्न भावरूप है. ॥

४०० संशय होनेका हेतु न
एक किंतु ज्ञानाज्ञानसे भिन्न

प्रकार और अनेक पक्ष दर्शन का
बणादिरूप अनेक हेतु हैं. ॥

४०१ उस (संशय) में अनु-
मान भाग नियमसे (अमश्य)
होता है. ॥

४०२ संदिग्ध (संशयात्मक)
अवस्थामेंही उत्तर प्रत्युत्तर औ-
र परीक्षा होते हैं; अन्यथा शंका
समाधान करना व्यर्थ काल गुमाने
समान है. ॥

४०३ शंका और उसके समा-
धान लक्षण संबंधी और स्वरूप
संबंधी—भेदसे दो प्रकारके होते
हैं. तर्ह लक्षण अनेक प्रकारसे
होनेसे लक्षण प्रति समाधान
होता है, और स्वरूपकी यथाव-
सिद्धि (ज्ञान प्राप्ति) तो परीक्ष-
से हुवा करती है. शब्द वा ल-
क्षण कथनमात्रसे नहीं होती—इ-
प्रकार उभय भेदसे व्यवस्था
तर्न्य है. ॥

४०३ नियमादि सूत्रोंमें पु-
रुक्ति, व्याघात, असंभव, ।
रोधादि दोषोंका आरोप
होसके, इसलिये इस सूत्र-
विवेचनमें शंका समाधान सहि
दोषोंका निवारण जनाया ।
मूल ग्रंथ बांधो.

४०४ चेतन, जड़ [जीव, अ-जीव]-जीव, ईश्वर, प्रकृति आदि पदार्थोंके मानने-कल्पने-वा खंडन करने का निर्णय करने बिनाभी जीवन व्यवहार होसकता है; परं तु जीवोंकी जीव स्वभाव, संस्कार, सृष्टि नियम और योग्यता होनेसे स्वाभाविकही अगम्य जानने-पाने वा निर्णय करनेमें प्रवृत्ति देखते हैं. जड़वादकी रीतिसेभी जीवोंकी आद्य प्रवृत्ति संस्कारमात्रपर नहीं ठेरती है, किंतु स्वभावतः होती है. और इस स्वभाव वा योग्यताके उपयोग होनेमें कितनेक कारण हैं, एसा उभय पक्ष (जड़, चेतन पक्ष) को मानना पडता है; अतः सर्वथा सपेक्षा होजाना कठिन है. ॥

४०५ अगम्य वा व्यावहारिक-हरकोई विषयमें आद्य प्रवृत्ति मात्र (प्रवृत्ति वा निवृत्तिमात्र) संकंप होती है, दूसरी वार (परीक्षा वा अनुभव पीछे) निष्कंप होती है; इन दोनों प्रसंगोंमें बुद्धि, वा विश्वास वा बुद्धि और विश्वास दोनोंसे काम लिया जाता है, अर्थात् उक्त प्रसंगमें विश्वास वा

बुद्धि कारण होता है (यथा बाळककी आद्य प्रवृत्ति विश्वासपर वा सर्वसंप ज्ञानतंतुपर है. भङ्गात पदार्थ प्रति मुवाकीभी आद्य प्रवृत्ति संकंप होती है वा बुद्धिद्वारा विश्वाससे होती है. पश्चात् निष्कंप होती है.) ॥

४०६ स्वादि (अपनी, शिक्षककी, पूर्व संस्कारकी ओर विद्या बुद्धिकी-अर्थात् इन चारकी अनुकूलता-) कृपा भेयप्राप्ति की हेतु हैं, एसा नियम है. ॥

४०७ ममत्वादि संज्ञोक्त* भेयप्राप्तिके प्रतिबंधक होते हैं. ॥

४०८ सर्व ओरसे 'मतमान' † में तुला हुवा यथार्थ ज्ञानका जो विषय हो सोही मान्य अर्थात् मानना-स्वीकारना चाहिये. संज्ञित नहीं. ॥

४०९ नाना मत-कल्पना ओर भिन्न भिन्न परीक्षा करके संशयादि होके चित्तमें भ्रांति, विक्षेप वा अशांतिका गुप्त, गंभीर बल रहता है. उनसे महान दुःख

*पूर्वोक्त संज्ञा सूत्र अंक ४ वांचो. †अद्वैतादर्शका दर्शन २५ वांचो.

होता है, उन असह्य दुःखके निमित्तोंकी निवृत्ति पूर्वक सत्याकर विन न शांति, अर्थात् उन निमित्तोंकी निवृत्ति पूर्वक शांति मिले, सो बात सत्याकरके विना नहीं होसकती, एसा नियम संस्कारोंकी माहिमाको लेके देखते हैं.

४१० सब और सत्यका संग सत्याकर. अर्थात् सर्व प्रकारकी विद्याका संग्रह. बहुश्रुत होना, अनेक प्रकारके वा मतोंके ग्रंथोंका मनन पूर्वक पठन, यंत्र द्वारा पदार्थोंके विभागका दर्शन, वा पृथक्करण, विद्वान, बुद्धिमान सत्पुरुषोंका संग, परीक्षा वा निर्णयविना अन्य पक्ष-मतका अग्रहण और योगयुक्त हुये स्व विचार-इत्यादि-सह सब सत्य प्रातिक्रिया न (सत्याकर) कहाती है. ॥

४११ सो (उक्त सत्याकर) विवेकादि सहित निरंकुश चाहिये-अर्थात् सेवन करे, तब शांतिप्रद होती है. न कि विश्वासमात्र मान लेतेसे शांतिदा होसकती है. ॥

४१२ अन्यथा (-विवेकादि-उक्त प्रकारको छोडके) जो नाना प्र

कारी परस्परके विरोधी हैं उनके संबंध वा संयोगोंमें प्रवृत्त होता वा संबंध पाता है. उसे विषवत् फल (संशय, विपरीत भाव-नारूप फल) प्राप्त होता है. ॥

४१३ सत् शोधकको चाहिये कि कर्त्ता, वक्ता और सत् संग दिके उद्देश और उनकी अपेक्षापर ध्यान देके योग्यतानुसार त्याग ग्रहण करके सार उपर दृष्टि रखे. न कि केवल विवाद करना वा दोषोंपरही दृष्टि डालना.

४१४ उक्त प्रकार मथन करनेसे सत्य स्वयं तिर आता है -भिन्न प्रकाशमान होजाता है.

४१५ दोषाभावमें [पुनरुक्ति, असंभवादि दोषकी प्राप्ति न होवे तो] पूर्वोक्त नियम संज्ञावाले अर्थात् जिनको नियम कह सकते हैं उन नियमोंकी अर्थापत्ति [तथा प्रकरणप्राप्ति] से उतने अन्य नियम-उन संबंधी उनसे भिन्न अर्थात् दूसरे नियमों [तथा परिणाम निकाल सकने] की संभावना है.-बना सकते वा प्रकरण द्वारा अन्य* निकाल सकते हैं. इति. ॥

१ संज्ञा याद करो

*यथा सू. ५९ की अर्थापत्ति

[सूचना.]

४१६ उक्त नियमोंसे भिन्नभी विषय निर्णयके नियम (रीति और यंत्रादि सामग्री) अनेक हैं;— प्रस्तुत नियमादि परही निर्भर—आधार नहीं है. ॥

४१७ परंतु अद्यापि जितने दृष्टश्रुत मत-पक्ष हैं उन मतोंका यथावत् निर्णय उक्त नियमादि सेभी होजाता है. (इस नियमाध्यायका विशेषतः कारणवाद और उसके अंतिम परिणाममें उपयोग है. प्रचलित कार्यरूप मतपंथोंमें प्रयोजन नहीं है).

४१८ मूल सत् तत्त्वप्राप्ति त

से 'सादि, सांतही' 'अनादि, अनंतही' 'अनंत, सांत नहीं' । सूत्र ३७-३८-१३६ की अर्थापत्तिसे "सृष्टि प्रवाह का उच्छेद नहीं ।" सू. ३७ में 'निष्फलत्वका अभाव' । सू. २४ से "न विषयमें न विषय सुख" । सू. ३७ से ४३ तक ७ सूत्र और १०७-१०८-१३६ से 'तोभी क्या'—इत्यादि अर्थ और प्रकरण आपत्तिसे अन्य नियम और परिणाम निकलते हैं.

४१८ से ४२० तकके सूत्र

क योग्य निष्काम कर्म करने योग्य हैं. (यह कर्त्ताकी तरफ से उद्देश सूचन है और स्वाभाविक रीतिसेभी यह कथन अभ्यन्त्य नहीं.) ॥

४१९ तदभावमें (—निष्काम कर्मके रहस्य न जान सकने वा निष्काम कर्म न कर सकने पर) उत्तम सकाम कर्म कर्तव्य हैं, अर्थात् मरणपर्यंत शुभगुण प्राप्ति और उत्तम कर्मोंमें लगे रहना चाहिये. ॥

४२० अन्यथा [जो यह सृष्टि क्या और क्यों ? तथा में को न और क्यों ? इत्यादि जाननेका जो कुछ मुख्य फल है, उसकी प्राप्ति वा उसकी प्राप्तिके साधन वा पूर्वोक्त उत्तम निष्काम कर्म वा उत्तम *सकाम कर्मभी न हो सकें तो] कर्म स्वभाव होनेसे यथेष्ट निबिद्ध गुणकर्मकी प्राप्ति होनेपर पंचकलेश और तनि तापयुक्त प्रवाह [जन्म मरण वा सृष्टि-प्रकृतिके वंग] में रहना पडता है. अब जो इच्छा हो सो करो. ॥

कर्त्ताकी तरफसे उपदेशमें हैं.

*सृष्टि नियम और स्वअंतःकरणके आविरुद्ध इ.

४२१ विश्वासके दो परिणा
क होते हैं. योग्य-यथार्थका उत्त
म और अयोग्य अयथार्थ [कुवि
श्वास] का निष्कृष्ट फल निकलता
हे. अब इच्छा हो सो कीजिये. ॥

४२२ जो निषिद्ध सकाम कर्म
और अयोग्य विश्वास रहित—एका
ग्र चित्तवाले—स्वतंत्र—पूर्वोक्त अ
धिकार प्राप्त जिज्ञासु पुरुष हैं,
उनको पूर्ववत् (उर्वेत्तादि सू-
त्रोक्त समान) तत्त्व निर्णय क-
र्तव्य हे. ॥

४२३ निर्मित विषयके स्वरूप
की परीक्षाकी शैली (योग, म
ध्यस्थादि) अनेक हैं. ॥

४२४ निर्दोष सर्व शैलीका सि

द्धांत फल एकही होना चाहि
ये; क्योंकि सत्य एकही होता हे.

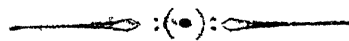
४२५ सत्यमेवजयते न अ-
नृतं (सर्वदा—जबतब—सत्यकी ज-
य होती हे, असत्यकी नहीं.) ॥

४२६ पूर्वोक्त प्रकारद्वारा सत्
निर्णयसे सर्व संशय भ्रान्तिका
नाश और सत् दर्शन (साक्षात्
—प्राप्ति) फल होता हे. ॥

४२७ पर कर परापर-न पर
[सर्व जिसके प्रकाशसे प्रकाशित
एसा अलुप्त—स्वप्रकाश परसे विशि
ष्ट जो परापर सो पर नहीं हे]. ॥

इति समाप्ति सूचक पद हे.
अर्थात् ' तत्त्वदर्शन ' ग्रंथगत त
त्त्व निर्णयकी सामग्रीका प्रतिपादक.

दूसरा नियमाध्याय समाप्त हुआ.



भाषामें दुपडती-अपभ्रंश प्रचलित शब्द.

शुद्ध—ह्रस्व दीर्घ इ ई उ ऊ ऋ ब ब त त्त घोष ङ ञ ण.

अन्यथा-दीर्घ ह्रस्व ई इ ऊ उ र व व त्त त्त अघोष न

श ष प क्ष

र स स ख छ

} उदाहरणः—

शुद्ध—अर्थात् अद्वैत अधिष्ठान अनुचित अनुकूल अवधि

अन्यथा-अर्थात् अद्वैत अधिष्ठान अनुचित अनुकूल अवधी

अतिथि असंभव अहंत्व असत्

असत्य अधीन अधिन

अतिथी नसंभव अहमत्व असत्

आधीन अधिन

आर्य आपत्ति इत्थर ईश्वर इसु

ईसा उपाधि उपनिषद्

आर्या आपत्ति इत्थर इश्वर यसु

उपाधी उपनिषद्

उचित उपर उष्ण उस उपमान ऋ

ऋक् एतद्दृष्टि और

उचित् ऊपर ऊष्ण ऊस उपमा रि

ऋग एतद्दृष्टि अरु

कृ कि किञ्चित् क्रोड कणाद कर्त्ता कदाचित् कदाच

क के किञ्चित् किरोड कनाद कर्त्ता कदाचित्

खण्डनखण्डखाद्यम् गत गर्धव चारवाक चिष्टी चित्त चित्

खण्डनखाद्य गत् गर्धभ चारवाक चिठि चित चित

चिन् जगत् जनः जघे जहति जहत् तू तदन्य

चिन्ह जगत् जन जगे जहत जहत तुं तदन तदन्न

तत्त्वमसि त दुःख दूसरा दीपक धर्त्ता ध्यानचोहा

तत्त्वमसी त दुःख दुसरा दीप धर्त्ता ध्यानचोहान

नवीन नहीं नीच नैसर्गिक पट्टी प्राचीन पाश

नविन नहि निच नैःसर्गिक पदवी प्राचिन पास फांस

पृष्ठ पृथक् प्रथम पट्टर्षवसान पूज्य प्रत्युत् प्रतिकूल

प्रष्ठ प्रथक पृथम परिभवसान पुज्य प्रत्युत् प्रतिकुल

फिरो की बात बौद्ध बाध बाध्य बाइबल भुवः भूख
 फिरो की बात बोध बाध बाध्य बायबल भुवर भूक
 मूर्ख मूर्ति भूः मुनि यहूदी याहूदी यूरोप रूप वादि
 मूर्ख मूर्ती मूर मुनी याहुदी याहूदी युरप रूप वादी
 बांचना बन वात विवाद वृत्तांत वस्तु वृक्ष वशात् वश
 बांचना बन वात विवाद वृतांत वस्तु वृक्ष वशात वस
 बल्लभ बान् बान वेदांति वेद वास्ते वत् वृत्ति विना
 बल्लभ बान बान वेदांती वेद वासते वत वृति विना
 विरोधि वृत्ति वर्तमान शिक्षा शब्दप्रमाण सांत शांत
 विरोधी वृति वर्तमान शिक्षा शाब्दप्रमाण शांत सांत
 सदसद् सक्ता शकता समष्टि स्वभावतः सविस्तृत सविस्तर
 सदासद् सकता समिष्टि स्वाभावतः सविस्तृ सविसतर
 से स्वर हठ हि हूं हर्ता क्षत्रीय क्षत्री क्षात्रिय हैं हे.
 सैं स्वर हट ही हुं हरता क्षत्री छत्री खत्री. हे हे.

शुद्धिपत्र.

पूर्वोक्त पदोंको ओर प्रसंग अपने अनुस्यूत अशुद्ध
 अक्षर चिह्नके बदले शुद्ध अक्षर चिह्न आपही बतादेवें,
 ऐसे टूटे हुये टाइपजन्य वर्ण मात्रा ओर चिन्होंको छोडके
 लेखक-प्रेस दोष, असाधनताके नमूनेमें निम्न लिखित
 शुद्धिपत्र रज्जु करके क्षमाकी आशा रखता हूं.

जिस पद पाष ■ ऐसा चिह्न हो उसे अवश्य "उस"
 अनुसार ग्रंथमें सुधारके बांचना चाहिये.

प्रस्तावना-कोश.

पृष्ठ	पं.	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पं.	अशुद्ध	शुद्ध
३	१	गमागम्य	गम्यागम्य	८	१२	सदास्त	सदस्त
	९	ज्ञान	ज्ञान	११	५	नजाने	नजानने
	१३	अनभव	अनुभव	१०		प्रमाणसिद्धि	प्रमाण, सिद्धि
	७	पुराणीं	पुराणी*	१८		अनमोदन	अनुमोदन
६	३	खंडन	खंडन	१४	३	वस्त्र	वस्त्र
			ओर संशय	२६		अंतकरण	अंतःकरण
८	७	स्वत	स्वतः	१९	१९	प्रत्य	प्रत्यय
	१८	निश्चिया	निश्चया	१८	२	य-था	यथा
	२३	दुःख	दुःख				
८	९	अद्वैत	अद्वैत				

ग्रंथारंभ.

२	१७	पुरुषको	पुरुषकोभी	१२	६-२४,,	,,	
	२६	सत्तना	सत्तना	१४	५	श्रुतिः	श्रुते
५	२०	भगद्	भगवद्	२०	श्रुति	इस श्रुति	
६	१९	एतदृष्टि	एतदृष्टि	१५	१३	के	०
७	५	करें.	करें."	१६	साधन	साधन	
	१८	भ्युति	भिद्यते	१७	९	उपनिषध	उपनिषद्
	२४	सन्नकर्ष	सन्निकर्ष	१२	सुश्रुम	शुश्रुम	
१०	७			१६	जो एक	कहचुके	
	१०	अलोक्ता	अभोक्ता			कहीं हे दूस.	
११	१६) सो,) लो			री कहताहूं.	
	२५	बृहदारण्य	बृहदार	१८	९	निदमें	निषदमें
			ण्यक	१८		संहता	संहिता

१८	२३	दादि	दाधि	४१	१०	नहीं	नहीं)
	२६	हो	ही		१४	पानेषि-	पनिषदां
१८	२३	ईशों	ईशो			दादि	
२०	१३	स	से		१९	आर्या	आर्य
	२४	निषद्	निषद्		२२	पूर्वोक्त	वक्ष्यमाण
	१८	बृहदारण्य	बृहदारण्यक				(पृ. १८०
२४	१३	के	को	४३	२४	इट	इट्
२७	१५	को	की	४४	१	गर्गादि	गर्गादि
२८	११	गण	गुण	४८	२६	हाह	हीहे
३२	१२	बल	बल	४९	४	अभद्	अभेद्
	१३	???	!!!		९	तइर	इतर
	१५	येत	येत्	५०	१४	ब्रह्मकार	ब्रह्माकार
३४	५	द्धांत	ध्वांत	५१	९	रहित	रहती
	१४	न्तों	न्तो	५२	७	का	को
	२६	गृह	गृह्य	५३	७	ज्ञाता	ज्ञाता
३५	२१	मेद्	मेध	१७		मन न	मनन
३६	१७	यथार्थ	यथार्थ	५४	२	वक्कृत्व	वक्तृत्व
३८	१६	ईश्वरोत्तर	ईश्वरावतार	५५	४	वोहे	वोह
	१७	"	"		७	घे	वे
३९	११	प्रतिकल	प्रतिकूल	१८		चक्षु	चक्षु
४०	१९	हे.	हे कि	५६	४	श्रोत्कृत्व	श्रोतृत्व
	२४	वेदका	वेदका,—			वक्कृत्व	वक्तृत्व
४१	३-४	वैप्राणो	हवैप्राणो”	५९	१४	कहेतो	कहता
		रयिरेव”		६१	२४	मान	माना जाय
	४	मांडुक्य	प्रश्न उ.			जाय?	
	६	पुरुषमें	पुरुष में	६७	३	क	का

६७	६ शरीररत्न शरीरत्व	८४	१ अन्यथा? अन्यथा?
	१५ उदाहरण उदाहरण		८ प्रतिबिम्बत्व प्रतिबिम्बत्व
६८	६ अवच्छेदक अवच्छेदित	८९	१६ वक्तृत्व वक्तृत्व
७२	३ वसही वैसेही		२० न न न बनिये
	२२ गा; ०	८७	३-६२ ०
७३	८ संबंधा संबंधी		१० १ ०
७५	४ हे; हे; * ■	८८	६ दाष्टांत दाष्टांत
	५ बोध्यक बोधक	८९	१३ होन होने
	२६ हैं. हे. शक्य	९०	१७ वाचक वाच्य ■
	■ लक्ष्यका जो संबंध,	९२	८ ओर फलव्याप्ति ०
	एसा मानें तोभी	९३	४ विषय विषय
	वही दोष आता हे.	९६	१६ अंशमा अंशमी
७६	क १६ ध्वजा "ध्वजा	९९	२३ व्याक व्यापक
७८	१ नहा नहीं.	१०१	२ प्रकाश प्रकार
	५ तहांतो तहां,	१०२	७ शांत सांत
	२१ तादात्म्य तादात्म्य	१०३	१६ अहंत्व अहंत्व
७९	९ वाली वाली)	१०५	१९ मानाहें मानाहे
	११ उपयागार्थ उपयोगार्थ	११०	४ दते दते
८०	१६ उसको उसकी	१११	१५ [में में [■
८२	१३ तर्कप्रति तर्काप्रति ■		२६ होगा.(यह होगा;
	घात घानात्		जो मोतवगरे, कर्मा-
	१५ सूत्रों सूत्र		धीनईश्वरनियत हैं तो,
	१८ त्रिवशिष्ट त्रिशिष्ट		स्वपर घात, पाप नहीं
	„ देये देयं		ठरेगा; क्योंकि ईश्वरीनियम
८३	५ स्वतः स्वयं		-प्रेरणा-से किया गया हे.
	१५ बंधन बंधन ■		जो घात वगरे कर्म, जीव

ने स्वतंत्र किये हैं, एसा	१३१	२४	२९	१२९
मानें, तो ईश्वर अशक्त	१३३	१५	जओगे	जाओगे
ठेरेगा. परिणाममें 'ईश्व	१३४	१४	भग	भाग
र नहीं हे वा हे तो व्य		२५	केंद्र	केंद्र
र्थ हे' एसा मानना पडे	१४०	४	परमाण	परमाणु
गा' [उक्त दोनों	१४१	१०	फोटो	फोटो.
११२ २३ पर पास,	१४३	६	योक्तिक	यौक्तिक
११३ ५ यसुखस्ति ईसुखिस्ति		१०	ठेरानमें	ठेरानेमें
११३ ११ उपरांत 'इसू'को		१६	संशय,	संशय-
■ दूरस्थ सफल अफल	१४३	क ६	हाना	हानी
खिजुरकाभी ज्ञान न		२०	अकृतव्य	अकृतव्य
हुवा था इ. उपरांत		२५	उत्तर	पूर्व ■
२५ चोहा चोहा-	१४३	छ ४	देना	बताना
१२० २५ जाय ! जायई		,"	च ९ एसा	एसाही
१२१ ९ मंतव्यम मंतव्य		१३	गुणे गु	गुणागु-
१५ महीं नहीं			णान	णेषु ■
१२२ १५ की कीही		१५	निरोधो	निरोधो
१२३ < हासकता होसकता	१४३	छ ४	लुडाओ	लुडाओ.
■ १० [इसरा [शायद		■	(वा भेद और दर्श	
ईल] इब्राहीम]			न ४ विचारो.)	
१७ एसेही एसेही ई		१२	सिबिक	सबिकल्प
इ I ई साइ			ल्प	
१२४ १२ दोषदायी -सदोष■	१४३	ज १४	योक्तिक	यौक्तिक
१२५ ३ प्रषणा प्रश्न	१४४	६	असंभाव-	असंभाव
१२५ ११ जंगली ■ जंगली वा			ना.	ना-
१३० ७ ज्ञानान्नोति ज्ञानोन्नति		२०	उपमा	उपमान

१४९	<	एतद्दृष्टि	एतद्दृष्टि	१०	ज्ञाता	(ज्ञाता
		९	ब्रह्म	ब्रह्म	१९८	७ परिणाम परिमाण
१४६	२२	मननादि	मननादि	२०१	१६	ओर वा
			तथा	२०३	१	(समूहा- (संघातको)
१४७	१७	एतद्दृष्टि	एतद्दृष्टि			त्मकको)
१५०	१३	अतःएव	अतएव	२०४	२	करसकता करसकते
१५२	२६	अवच्छेद	उच्छेद		४	सकता सकते
१५६	३	अवच्छेद	उच्छेद		६	कहो के कहो के
१५८	६	दृष्टा	दृष्टे			जीवादि,
१६०	२५	दीपिक	दीपकं		७	करता है; करते हैं;
१६५	७	प्रतिन	प्रतीत		१७	होगा. होंगे.
		„	आकार	आकार	२०८	२२ आरोपक “आरो-
१६६	९	आच्छा	आच्छा-			पक,”
		दित	दन	२१५	२०	स्वात्मा [स्वात्मा
		२३	मान्न	मान्ने	२२०	२१ अपनेको परको
१६८	२५	जडमें	जडमें	२२३	१४	(प्रतीति प्रतीति
१७२	६	आर	ओर		२६)	दर्श-
		२५	जाग्रत	(जाग्रत		न २ देखो
१७४	२०	विशिष्ट	विशिष्टको	२२५	२	किरणो किरणें
१७७	२	जैन	०	२२७	१९	प्राक प्राक्
१८०	२४	कामान	को माने,	२२८	१९	अपथाथ अपथाथ
१८३	६	हागा,	होगा,	२३४	११	सप सर्प
१८५	२	परिणामी	परिणाम	२३५	२६	अहमत्व अहमत्व
१८६	१५	हेनं	होने	२३७	३	(मेट्र (मॅटर)
१९३	२३	आवृत्त	आवरक		१४	रूप स्वरूप
१९४	५	संबंध	असंबंध	२३८	१५	अभिधित अमिधित

२३९	८	स्वरूपका का स्वरूप			कोंकी
२४७	१	जायगे	जायंगे	२०	ज्ञानसे ज्ञानसे
२५०	१३	कार्य	कार्य	२७४	४ हे. किसी हे, एसा
		वा तादात्म्य			सिद्ध होगा. किसी
२५२	१६	निर्दोष	निर्दोष	१७	दरोहमः दर हमेः
		कारण कार्य वा तादा			ओ
		त्म्य संबंध रूप-		१८	[सर्व उ- (सर्वमें वो
२५५	४	भावाभाव भावाभाव,			समें हे] ह हे)
		,, सदासद्वि सदसद्वि		२१	जगत सोपादान
२५९	१७	शरिर	शरीर		जगत् और जीव
२६०	२०	वा दृष्टि	दृष्टि वा	२७५	१ संबंध संबंध
	२५	तो; नहीं	तो नहीं	९	नहीं; नहीं
		होती	होती;	११	- [अंक १]
२६३	२०	संबंध	संबंध		अद्वैत.
२६४	४	तो,	तो	२७६	२ चोहानों चोहा-
	१८	कपूटका	कपूरकी		दक्षित दीक्षित
२६५	१	मासना	भासना	२८०	१७ ऋतंभ्रा ऋतंभरा
	६	रहे?	रहे!	२१	संस्कृत संस्कृत
२६७	१	तद्	तत्	२८५	१ बाई पंडिता
	१०	मल्ल	मल्ल	२८६	११ मजकूर (ग्रं. क.)
२६८	४	सो,	एसा,		मजकूर
२६९	१	उत्क्रमण उत्क्रमण न			१४ जिसेको जिनको
	१९	जीव,	जीव],	२२	स्वकार स्वीकार
	२०	प्रवृत्ति	प्रकृति	२८७	१ भुवनम भुवनमें
२७३	५	करे?	करे!		मुझका मुझको
	१२	बालकोंकि	बाल-	२९२	९-१४ समिष्ट समष्टि

२९४ १२ प्र	प्रसंग	२४ यथाक्रम	यथाक्रम
१५ मसल	मुसलमा-	२६ कामादि	[कामादि]
	मानी	३०१ १५ पृथम	प्रथम
२९५ २ [उक्त मु	[उक्त मेरे	१६ त्रियक	तिर्गक
■ झ मित्र	मरहूम मित्र	३०३ २४ सविस्तृ	सविस्तर
१८ समिष्टि	समष्टि	३०४ ६ पेगवर	पेगंवर
२९६ १८ आत्मा,	आत्मा,	३०६ २४ (स)	(समी.)
	[तीनों]	३०९ १७ अंकोमें	अंकोमें
१६ ज्ञानगुप्त	(गुप्तज्ञान	,, लिख	लिखा
■ संहिता]	संहिता ग्रंथ).	३१० २९ ब्रह्म	ब्रह्म,
२९७ ८ संबद्ध	संबद्ध	३१२ ६ त्रियकों	तिर्यकों
८ मायुपहित	मायोपहित	३१४ ६ १८३६	१६३६ ■
६ समिष्टि	समाष्टि	३१५ ६ को	के
२२ उसनें	उसमें	३१६ ७ सर्व	मर्ब
२५ पकृति	प्रकृति	३२० ३ उपादय	उपादेय. ■
,, उन्नतिकं	उन्नतिके	६ (हुईहे)	(हुईहे. दे
२९८ १ को	मुझको ■	खो राज्यमें	उतार
,, हे	हे.-[■	ना ओर	बहंगी
१४ लिता	मिलता	केस.)	
,, आकपाने	आकर्षाने	१० मानस	मानमको
२० क्रोदि	क्रोधादि	केंगे	गे.
२० जावके	जीवके	३२२ १७ लायवल	लायवल
२९९ २६ त्रिकादि	तिर्यकादि	केन]	तथा वह-
३०० १० हे;	हैं; ■		गी केम
२१ आत्मा	आत्मा ■	३२४ ३ हे.	हैं.
२२ भी]	भी ■	१२ माध्यमक	माध्यमिक

३२४	१६	विज्ञान	प्रकाश-	१८	१८.
		रूप	विज्ञान	३३६	३ आर्या आर्य
	२०	प्रत्य	प्रत्यय	६	८, यथा
		प्रकृति	प्रवृत्ति		क्रम-
३२५	२०	सिबिक-	सबिक-	३३७	१५ बौध बौद्ध
		ल्प	ल्प	२१	दर्शन- दर्शन-)
३२६	४	अद्वैत	अद्वैत	३३८	७ न्यायक नियामक
	११	सदोष	सदोष	९	आर्या आर्य
	१३	अपवेश	अपवेश	३३८	१४ परमाण परमाणु-
३२७	१६	वाला	वाली		ओं ओं
	२४	महारता	सहारता	३३९	८ अव्यस्था अव्यवस्थ
	२५	बिना माने	माने बिना	९	ब्राह्मांड ब्रह्मांड
३२८	९	भदसे	भेदसे	१६	होनेसे. होनेसे].
३२९	२३	होंगी.	होंगी. जो	१९	[व्यापक (व्यापव
		देश वस्तु	नहीं हो	३४२	१ मान माने
		तो, गतिका	अभाव	४	सिद्ध सिद्धि
		होंगं जोकि	असं-	३	संख्य संख्या
		भव हे.		४	संभव; संभव;
३३०	४	लोष्टके	लोष्टको	३४५	२० पडेगाहो पडेगा. ह
	१०	पाजीठव	पांजीठीव	३४८	१ स्वप्नकाश स्वप्नका
३३१	२६	स्वत	स्वतः	१८	हरवट हरवटसे
३३३	२	तिर्थकर	तीर्थकर		न्तर
	१२	क,	कि,	२३	गातकी गतिको.
३३४	२५	अहम्म-	अहमदि-	३५३	१५ मोक्ष मोक्ष]
		दिया	येः"	३५४	११ होंगेते होसकते
३३५	२६	१ २	१. २.	३५८	१६ पूर्वोक्त पूर्वोक्त

(पृ. १४३ ग)

भी कम] ३

३६४ १३ बाद्ध बौद्ध
१५ किरोड] किरोडसे

३६८ १४ पोगल पाट

सूत्र.

४	३	पंक्ति १ अतो निय-	२५	७	हुयेभी हुयेभी)
		■ मादीनामुदेशः	२९	३	समवेश क- समावेश क
॥	६	दोष दोष-			रतं रते
	॥	भावना भावना-	३०	२	प्रत्यक्षादि प्रत्यक्षादिमें
१०	१४	ममतादि ममत्वादि	५		प्रत्यक्षके ओर ■
१२	११	इष्ट इष्ट			अंतर
१३	७	तद्वत् ओर ■	३४	१६	कि कि
	८	अधार आधार	३५	५	होसकता हे. होनेकी सं
	१२	भी ० ■			भावना हे.
	२५	गुण गुण्या यथा गु-	३६	२	अन्यथा अन्यथा
	■	दिवत् ण गुण्यादि	४		विशेष विशेष
१६	१७	का को	१०		समग्री सामग्री
१७	१०	व्याप्य विना व्याप्य द	२५		मान्यत मान्यता
		र्शन विना	३७	१	क के
१८	१७	११७ ०	७		सातवीं पंक्तिके पीछे
	■	१९ तद्वत् ११७ तद्वत्	१२, १३, १५		वीं पंक्ति
१९	२	दो दो	■		पढनी चाहिये
११	१४	अवयव ■ अतः अवयव	३९	१४	नहीं भी नहीं
॥	१९	अवच्छेदक पद अव-	१५		अदृष्टकी अदृष्टके व्या
		च्छेदित			पारकी
१४	२३	कोभी काभी	४०	१२	पदार्थके पदार्थहो तिसके

४१ २५ , वगैरे	, ३५०	४९ १० नियम	निय
४३ २५ दुःखः	दुःख	५० ८ ओर	हुये



जाहेर खबर

१ भ्रमनाशक.	रोयल फारम	३५॥	की.
	धर्म पंथ शोधक	जिज्ञासुओं वास्ते.	०-१२-
२ व्यवहारदर्शन.	रो.	५६	
	जन्मसे मरणतक	हरके गृहस्थको उपयोगी.	२-८.
३ मानसिकयोग.	रो.	२३	
	मेस्मेरोइज्म शिक्षक.	रोगनाशक.	२-०-
४ भिक्षुकनिबंध.	रो.	१६	
	देशहितैषियों	ओर गृहस्थोंको अत्युपयोगी.	०-८-
५ अद्वैतादर्श.	रो.	४५	
	अद्वैत द्वैत शोधकों	वास्ते.	२-०-
६ तत्त्वनिर्णायक नियम.	रो.	४॥	०-४-
७ स्त्री शिक्षा.	रो.	४	०-२-
८ नेकमलाहकार.	रो.	१०	०-८-
९ अनार्य आर्य.	रो.	३॥	०-२-
१० व्यवहार शिक्षक.	फु.	४	०-१-०
११ तत्त्वदर्शन.	छपनेवाला	हे.	

हरके देशीविदेशीय भूत वर्त्तमान धर्म पंथ निर्णयपूर्वक तत्त्ववाँ

१२ पर्यटनमीमांसा, परखंड गमनविचार. छपनेवाला हे.

नं. १, २, ७, ८, ९, १०, गु. शेष हिं. पोस्ट खर्च जू

श्री. रा. रा. नारायणभारती यशवंतभारती मु. पाटण. गुजरात.

,, शंभुशंकरजी मेनेजर शंभु प्रेस. पाल्तिणा. काठिया

,, साधवजी गंगरजुशंकर मेनेजर स. सू. प्रेस. जूनागढ.

इन तमाम ग्रंथ सभिके ग्राहकको लेखन खर्च माफ

